

GENESE UND SINN
DER SELBSTREFLEXIONSMETAPHYSIK

DIE MYSTIK PLOTINS

Ralph Sommer

Disbui. München

1989



GRENZEN UND SINN

DER SELBSTREFLEXIONSMETAPHYSIK

DER MYSTIK PLOTINUS

Digitized by the Internet Archive
in 2026

GENESE UND SINN
DER SELBSTREFLEXIONSMETAPHYSIK

DIE MYSTIK PLOTINS

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Ralph Sommer

aus

Hofolding

Copy & Druck, München

1989

Referent: Prof. Dr. Robert Spaemann

Korreferent: Prof. Dr. Werner Beierwaltes

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Februar 1989

Vorwort

Das Thema unserer Arbeit ist die Mystik Plotins. Die Behandlung dieses Themas verfolgt eine dreifache Aufgabenstellung. Die erste, allgemeine Aufgabenstellung besteht darin, am Beispiel Plotins eine systematische Erhellung des Phänomens der Mystik überhaupt zu liefern¹. Die zweite, speziellere Aufgabenstellung besteht darin, eine bisher in der Plotin-Literatur weitgehend fehlende religionswissenschaftliche Einführung in die Mystik Plotins zu liefern². Die dritte, spezielle Aufgabenstellung besteht darin, am Beispiel der Lehre von der Selbstreflexivität den Nachweis zu führen, daß Plotin die wesentlichen Merkmale seiner metaphysischen Theorie der mystischen Erfahrung aus dieser selbst entwickelt³.

Mit dieser dreifachen Aufgabenstellung nicht identisch, doch mit ihr im Einklang stehend, ist die dreifache Gliederung unserer Arbeit in einen einleitenden, einen typologischen und einen historischen Teil. Der einleitende Teil entwirft ein mystikwissenschaftliches Raster zur Erfassung des allgemeinen Phänomens der Mystik. Mit Hilfe dieses Rasters soll die Beantwortung der Frage möglich werden, ob es sich bei der Einswerdung mit dem absoluten Einen, welche das eigentliche Ziel der plotinischen Philosophie beziehungsweise Mystik darstellt, um die Einswerdung mit ei-

nem mit der Seele identischen Absoluten (Monismus) oder aber um die Einswerdung mit einem von der Seele verschiedenen Absoluten (Theismus) handelt⁴.

Der typologische Teil beantwortet diese Frage mit Hilfe des im einleitenden Teil entworfenen Rasters. Zentrale Bedeutung hat hierbei die Lehre von der Selbstreflexivität. Ihr begegnen wir zum ersten Mal im Rahmen des metaphysischen Abstiegs vom Hen zum Nous. Ihr begegnen wir zum zweiten Mal im Rahmen des mystischen Aufstiegs vom Nous zum Hen. Die Analyse der Selbstreflexivität im Sinne ihrer Aufhebung als des metaphysischen Mechanismus des Übergangs von der Nous- zur Hen-Erfahrung ermöglicht die Charakterisierung Plotins als eines Vertreters der vollständigen Identität von Seele und Absolutem (Monismus).

Der historische Teil stellt und beantwortet die Frage nach dem Ursprung der Lehre von der Selbstreflexivität⁵. Diese ist nicht nur deshalb von zentraler Bedeutung, weil durch sie die Zuordnung der Mystik Plotins zur Kategorie der monistischen Mystik möglich wurde, sondern insbesondere auch deshalb, weil in ihr das Zentrum der von Plotin entwickelten Metaphysik der mystischen Erfahrung liegt. Da das Grundprinzip unserer Plotin-Interpretation in der Annahme besteht, daß Plotin die wesentlichen Merkmale seiner metaphysischen Theorie der mystischen Erfahrung aus dieser selbst entwickelt, muß dies auch für die Lehre von der Selbstreflexivität gelten. Der Ursprung der Lehre von der Selbstreflexivität in ihren beiden Formen der Lehre von der Nous-entstehung durch Selbstreflexion des Hen und der sich aus

ihr ergebenden Lehre von der Selbstreflexion des Nous liegt daher nicht, wie die herkömmliche Auffassung meint, in der Verknüpfung zweier metaphysischer Theoreme, des platonischen Theorems des Kosmos Noetos und des aristotelischen Theorems der Noeseos Noesis, sondern in der Hypostasierung einer mystischen Erfahrung, nämlich der Erfahrung des Abstiegs von der Nichtintentionalität zur Intentionalität.

Nun noch zwei Bemerkungen zur äußeren Form der Arbeit. Erstens: Die Harder-Übersetzung der Enneaden schreibt auf das Eine bezogene Pronomen nicht einheitlich groß oder klein, sondern wechselt zwischen Groß- und Kleinschreibung. Wir folgen in den herangezogenen Plotin-Zitaten in jedem einzelnen Falle dieser Vorlage⁶. Zweitens: Die wenigen Hervorhebungen in den Plotin-Zitaten stammen weder von Plotin selbst noch vom Übersetzer, sondern durchweg von mir.

Inhalt

A) Allgemeine Typologie der Mystik nach R.C. Zaehner

I) R.C. Zaehners "Mystik, religiös und profan"	7
II) Typologie und Interpretation	25

B) Die Mystik Plotins: typologisch

I) Die objektiv-metaphysische Seite:

der metaphysische Abstieg ...	42
1) Das Eine	45
2) Der Geist	52
3) Die empirische Realität	59

II) Die subjektiv-mystische Seite:

der mystische Aufstieg	65
1) Die Ethik	66
2) Die Erfahrung	76
a) Die mystische Nous-Erfahrung	76
b) Die mystische Hen-Erfahrung	86
c) Die Erfahrung der Liebe	97
3) Der Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung ..	103
4) Zusammenfassung	111

C) Die Mystik Plotins: historisch

I) Die subjektiv-mystische Seite:

der mystische Abstieg 116

1) Der mystische Abstieg im allgemeinen 120

2) Der mystische Abstieg bei Plotin 127

II) Die objektiv-metaphysische Seite:

die Hypostasierung des mystischen Abstiegs .. 142

1) Primärkreislauf (ursprüngliche Konzeption) . 144

2) Sekundärkreislauf (ausgearbeitete Konzeption) 157

3) Tertiärkreislauf (historisch überarbeitete
Konzeption) 167

4) Schluß 177

Anhang: Ein rätselhafter Text: VI 8 16 (chron. 39) 181

A) Allgemeine Typologie der Mystik nach R.C. Zaehner

I) R.C. Zaehners "Mystik, religiös und profan"

Den Anstoß zur Abfassung des Werkes "Mystik, religiös und profan" von R.C. Zaehner, dessen Inhalt hier wiedergegeben werden soll, bildete, wie der Verfasser in seiner Einleitung darlegt, Aldous Huxleys Bericht über seine unter dem Einfluß von Meskalin zustande gekommenen mystischen Erfahrungen. Dieser Bericht erschien unter dem Titel "Die Pforten der Wahrnehmung"⁷.

Aldous Huxley vertritt in "Die Pforten der Wahrnehmung" die auch sonst weithin verbreitete Ansicht, die Erfahrungen aller Mystiker seien, unabhängig von der Art und Weise ihres Zustandekommens und unabhängig von der Religionszugehörigkeit des betreffenden Mystikers, in ihrem innersten Wesen identisch.

Zaehner, der von einer christlich-theistischen Position ausgeht, widerspricht dieser Auffassung aufs heftigste. Die von ihm als "Gemeinplatz" abgelehnte Anschauung, alle mystischen Erlebnisse seien ihrem eigentlichen Wesen nach identisch, wird für ihn zum Anlaß, sich auf das Feld der vergleichenden Mystik zu begeben, - "ein Feld, das zu betreten sich selbst Engel wohl scheuen möchten"⁸.

Die ersten beiden Kapitel seines 316seitigen Werkes widmet Zaehner unter den Titeln "Meskalin" und "Die Deutung von Meskalin" der expliziten Auseinandersetzung mit Aldous Huxleys "Pforten der Wahrnehmung". In der weiteren Folge

entwickelt er dann, ausgehend von seiner theistischen Grundposition und auf ihr basierend, eine allgemeine Typologie der mystischen Phänomene. Gemäß dieser Typologie unterscheidet Zaehner drei verschiedene Arten von Mystik:

- 1) Naturmystik
- 2) Monistische Mystik
- 3) Theistische Mystik

1) Naturmystik

Das Charakteristikum der Naturmystik ist nach Zaehner das Erleben der Identität von Ich und Welt. Das Individuum erfährt sich selbst als identisch mit allem und alles als identisch mit sich selbst. Alles ist Eines und Eines ist Alles. Die indische Kauschitaki Upanischad beschreibt das Erleben des Naturmystikers kurz und präzise mit der denkwürdigen Formel: "Du bist dies alles."

Es wäre jedoch nach Zaehner völlig falsch, diese Erfahrung, wie vielleicht naheläge, als pantheistisch zu bezeichnen, da in ihr Gott überhaupt nicht vorkommt. In der Formel "Du bist dies alles" stehe weder das Subjekt noch das Prädikat für Gott, "Pantheismus" bedeute jedoch, so Zaehner, "Alles-Gott-ismus". Er prägt daher für die naturmystische Erfahrung den Begriff "Panenhenismus", das heißt "Alles-In-

Einem-ismus", da dies dem tatsächlichen Inhalt der Erfahrung am ehesten entspreche⁹.

Betrachtet man die Naturmystik unter dem Gesichtspunkt ihrer Verursachung, so läßt sie sich selbst noch einmal in drei Kategorien einteilen. Zum einen finden wir spontan entstandene panenhenische Erfahrungen, zum anderen können solche Erfahrungen, wie im Falle Huxleys, durch psychedelische Drogen hervorgerufen werden. Schließlich kann auch eine psychische Erkrankung die Ursache solcher naturmystischer Erlebensweisen sein.

a) spontan entstandene Naturmystik

Zaehner führt im folgenden verschiedene Beispiele spontan entstandener Naturmystik an. So schreibt etwa der deutsche Philosoph Karl Joel:

"Ferne und Nähe verschwimmen in eins; draußen und drinnen gleiten ineinander über. Näher und näher, trauter und heimischer tönt der Wogenschlag; jetzt schlägt er als donnernder Puls in meinem Kopfe, und jetzt schlägt er hinweg über meine Seele, umschlingt sie, verschlingt sie, während sie selber doch zugleich hinausschwimmt als blauende (sic!) Flut. Ja, draußen und drinnen sind eins"¹⁰.

Die Auflösung des Subjekts im Weltganzen ist jedoch nicht die einzige Form der spontan entstandenen naturmystischen Erfahrung. Es kann umgekehrt auch das Weltganze als Teil des eigenen Ich erfahren werden. Dies zeigt sehr deutlich die Schilderung des irischen Romanciers Forrest Reid:

"Und dann kam eine merkwürdige Erfahrung über mich. Es war, als ob alles, das vorher außerhalb und um mich zu sein schien, plötzlich in mir sei. Die ganze Welt schien in mir zu sein. In mir wiegten die Bäume ihre grünen Kronen, in mir sang die Lerche, in mir schien die heiße Sonne und in mir war der kühle Schatten"¹¹.

Es stellt sich natürlich die Frage, wie sich die ungewöhnliche Erlebensweise des Naturmystikers wissenschaftlich erklären läßt. Denn da es sich nach Zaehner hierbei keineswegs um eine pantheistische, sondern vielmehr nur um eine panenhenische Erfahrung handelt, Gott also aus dieser Erfahrung als theologischer Erklärungsgrund ausgeschlossen werden muß, und da Zaehner darüber hinaus auch eine wie auch immer geartete metaphysische Erklärung der Naturmystik nicht in Betracht zieht, muß eine wissenschaftliche Erklärung, etwa mit Hilfe der Psychologie, als möglich erscheinen. Einer solchen wissenschaftlich-psychologischen Erklärung kommt man näher, wenn man auch die beiden anderen Kategorien der Naturmystik heranzieht.

b) durch Drogen erzeugte Naturmystik

Als Beispiel einer durch Drogen erzeugten Naturmystik dienen natürlich Aldous Huxleys "Pforten der Wahrnehmung". Huxley berichtet:

"Aber während ich hinblickte, wich dieses rein ästhetische Sehen mit dem Auge des Kubisten einem andern, das ich nur als die sakramentale Schau der Wirklichkeit bezeichnen

kann ... Die Bambusbeine des Sessels zum Beispiel ... Ich verbrachte mehrere Minuten - oder waren es mehrere Jahrhunderte? - damit, diese Bambusbeine nicht nur anzusehen, sondern sie tatsächlich zu sein - oder vielmehr, ich selbst in ihnen zu sein"¹².

Hier haben wir wieder die typischen Züge der Naturmystik. Subjekt und Objekt sind eins. Das Individuum erfährt sich selbst als identisch mit allem und alles als identisch mit sich selbst. Die Grenzen zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt- und Objektsphäre sind aufgehoben.

Doch das Meskalin vermittelte Huxley nicht nur diese "sakramentale Schau der Wirklichkeit", sondern führte ihn auch in eine schizophrenieähnliche Krise:

"Zu jeder anderen Zeit hätte ich einen abwechselnd von Licht und Schatten gestreiften Liegestuhl gesehen. Heute aber hatte der Wahrnehmungsinhalt den Begriffsinhalt verschlungen ... Das Ergebnis war diese Aufeinanderfolge azurblauer Schmelzofentüren, die durch Klüfte unergründlichen Enzianblaus voneinander getrennt waren. Es war unaussprechlich wundervoll, fast in erschreckendem Grad wundervoll. Und plötzlich hatte ich eine Ahnung davon, was für ein Gefühl es sein muß, wahnsinnig zu sein ... Einem Liegestuhl gegenüber, der aussah wie das Jüngste Gericht, - oder genauer gesagt, einem Jüngsten Gericht gegenüber, das ich nach langer Zeit und mit beträchtlicher Schwierigkeit als einen Liegestuhl erkannte, - ertappte ich mich plötzlich auf der Schwelle von Panik. Dies, so fühlte ich auf einmal, ging denn doch zu weit"¹³.

Interessant ist die Schlußfolgerung, die Huxley aus dieser schizophrenieähnlichen Krise zieht:

"Der Schizophrene gleicht einem dauernd unter dem Einfluß von Meskalin Stehenden und ist daher nicht imstande, das Erleben einer Wirklichkeit auszuhalten, mit der zu leben er nicht heilig genug ist ..."¹⁴.

Es besteht für Huxley also kein Zweifel daran, daß die (natur-)mystische Erfahrung, sei sie nun durch Meskalin hervorgerufen oder nicht, in einem wesensmäßigen Zusammenhang mit der Erlebensweise des Psychotikers steht.

Dies ist auch die Auffassung Zaehners, der in einem eigenen Kapitel unter der Überschrift "Wahnsinn" als dritte Form der Naturmystik das durch Manie hervorgerufene naturmystische Erleben behandelt.

c) durch psychische Erkrankung hervorgerufene Naturmystik

Zaehner zieht als Beispiel den Fall des englischen Autors John Custance heran. Dieser litt mehrmals und über längere Zeiträume hinweg an akuter Manie, hatte aber auch die depressiven Phasen der manisch-depressiven Psychose erfahren. Für Zaehner liegt der einzige Unterschied zwischen den Erfahrungen Huxleys und denen von Custance darin, "daß die Wirkungen von Meskalin mit Sicherheit nicht länger als acht Stunden dauern, während das nicht durch Drogen hervorgerufene manische Irresein fast beliebig lange dauern kann"¹⁵.

Custance selbst beschreibt sein Erleben so:

"... wir sind unsere Freunde, die Gestalten, die wir in der Geschichte oder selbst in Romanen oder Gedichten bewundert haben; ja, ich glaube wir sind auch unser Haus und die Orte, die wir geliebt haben ... Ich bin auch Paris und vielleicht auch Berlin und London"¹⁶.

Diese Schilderung manischen Erlebens weist in der Tat alle Züge der naturmystischen Erfahrung auf. Innenwelt und Außenwelt sind nicht mehr geschieden, Subjekt- und Objektsphäre gehen ineinander über, das Individuum empfindet sich als identisch mit der ganzen übrigen Welt. Was haben wir aber von der folgenden Erlebensweise zu halten, die derselbe Autor schildert?

"In dem Höllenreich, das die Depression enthüllt, wird das Ich nicht nur abgeschnitten; es wird auch zunehmend zusammengezogen, bis es zu einem fast unendlich kleinen Punkt aus gräßlichstem Elend, Abscheu, Schmerz und Furcht zu werden scheint"¹⁷.

Custance schildert hier den Zustand der endogenen Depression. Zaehner zweifelt nicht daran, daß die schizophrenie-ähnliche Phase, die Huxley während seines Meskalin-experimentes durchlief, mit der endogenen Depression, wie sie Custance schildert, gleichgesetzt werden kann. Daraus ergibt sich, daß sowohl die durch Drogen erzeugte Naturmystik als auch die durch Krankheit hervorgerufene Naturmystik einen positiven wie auch einen negativen Pol besitzt. Der positive Pol wird als Herrlichkeit oder Himmel, der negative Pol als Schrecken oder Hölle erlebt.

Auch in der dritten Kategorie naturmystischen Erlebens, der spontan entstandenen Naturmystik, finden wir diese beiden Pole. So unterscheidet beispielsweise der Sufi-Mystiker Abu'l-Qasim al-Qushayri bereits in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts zwischen einem Zustand der "Ausdehnung" und einem Zustand der "Zusammenziehung". Er schreibt:

"Eine Art von Besessenheit (oder Stimmung) führt Zusammenziehung herbei, aber selbst hierbei bleibt das Verlangen nach anderen Dingen bestehen; denn die Stimmung ist nicht erschöpfend. Es gibt aber auch Menschen in der Zusammenziehung, die nach nichts Verlangen haben außer nach ihrer Besessenheit, denn sie hängen ihr so völlig an, daß alles andere ausgeschlossen wird ... Ähnlich erlebt der Mensch eine so große Ausdehnung, daß die (ganze) Schöpfung in ihr enthalten ist; und es gibt eigentlich nichts, was ihm Furcht einflößen könnte. Nichts berührt ihn, in was für Umständen er auch sein mag .."¹⁰.

In allen drei Kategorien der Naturmystik finden wir also neben dem positiven Pol auch noch einen negativen Pol. Es liegt der Schluß nahe, daß beide Pole die Manifestation ein und derselben, im Durchleben dieser Pole zutage tretenden Realität sein müssen. Die gesuchte wissenschaftlich-psychologische Erklärung der Naturmystik hat folglich in der Näherbestimmung eben dieser zugrundeliegenden Realität zu bestehen. Zaehner greift hier nun auf den Jung'schen Begriff des kollektiven Unbewußten zurück. Jung unterscheidet nämlich zwischen einem individuellen Bewußtsein einerseits und

einem persönlichen sowie einem kollektiven Unbewußten andererseits. Das individuelle Bewußtsein stellt, bildlich gesprochen, nur die Spitze eines aus dem Wasser ragenden Eisberges dar, während das persönliche Unbewußte dem bei weitem größeren, unterhalb der Wasserlinie liegenden Teil des Eisberges entspricht. Das kollektive Unbewußte schließlich wird durch den Ozean symbolisiert, in dem dieser Eisberg schwimmt. Das kollektive Unbewußte ist das weite Meer der gemeinsamen Erfahrung der Spezies Mensch. Es ist irrational und kennt keinen Unterschied zwischen Gut und Böse.

Mit Hilfe des Begriffs des kollektiven Unbewußten läßt sich die extreme Kluft zwischen dem positiven und dem negativen Pol der naturmystischen Erfahrung begreifen und überbrücken. Die extremen Unterschiede zwischen der "Ausdehnung" und der "Zusammenziehung", zwischen der Herrlichkeit und dem Schrecken der Meskalinerfahrung, zwischen der manischen und der depressiven Phase der manisch-depressiven Psychose lassen sich durch rein mystische Kategorien wie "Einswerdung mit der Gottheit", "Einheit im Absoluten" oder auch nur "Einswerdung mit der Natur" nicht erklären. Eine Erklärung dieser Gegensatzpaare ergibt sich aber zwanglos, wenn man den Begriff des kollektiven Unbewußten heranzieht. Die naturmystische Erfahrung läßt sich als Überflutung des individuellen Bewußtseins durch das kollektive Unbewußte deuten. Eine solche Überflutung nennt Jung "Inflation". Das kollektive Unbewußte als solches ist weder gut noch böse. Ob die Inflation als vollkommene Har-

monie ("positive Inflation") oder als bösartiges Auseinanderklaffen ("negative Inflation") erlebt wird, hängt einzig und allein davon ab, ob man sich mit dem kollektiven Unbewußten in Harmonie befindet oder ob man in Disharmonie mit ihm ist.

Wir befinden uns also nach Auffassung Zaehners mit der panenhenischen Mystik noch durchaus in einem der Psychologie zugänglichen Bereich. Dies gilt jedoch nicht mehr für die nächste zu behandelnde Kategorie der Mystik, die monistische Mystik.

2) Monistische Mystik

Mit der monistischen Mystik betreten wir einen Bereich, der sich mit rein psychologischen Kategorien nicht mehr erfassen läßt. Charakteristisch für die monistische Mystik ist der Begriff der "Isolierung": das Subjekt geht nicht mehr, wie in der Naturmystik, in Natur und sinnlich wahrnehmbarer Welt auf, sondern zieht sich bewußt und zielstrebig von Natur und Sinnenwelt zurück. Diese Art von Mystik hat sich vor allem in zwei Hauptströmungen ausgeprägt, die beide dem indischen Kulturkreis zugehören, nämlich im Samkhya-System und im Vedanta-Monismus.

Das Samkhya-System, das zur theoretischen Grundlage der Yoga-Praxis geworden ist, ist einerseits atheistisch und an-

dererseits dualistisch beziehungsweise sogar pluralistisch. Es kennt keinen Gott, dafür aber zwei Prinzipien, die einander in Ewigkeit getrennt gegenüberstehen. Diese beiden Prinzipien sind Puruscha (männlich) und Prakriti (weiblich). Puruscha ist die unsterbliche Geistseele des Menschen, Prakriti dagegen die Natur, in die diese Geistseele verstrickt ist. Der Puruscha ist seiner Natur nach eine leidenschaftslose, unveränderliche und unsterbliche Monade und weder der Leib noch die vegetativ-animalische Seele noch auch die Vernunft gehören ihm wirklich an. Es gibt eine unendliche Anzahl von Puruschas. Die Prakriti andererseits umfaßt sowohl die physische als auch die psychische Natur und besteht aus den drei Bestandteilen "*rajas*" (Energie oder aktives Prinzip), "*tamas*" (Dunkelheit oder Begehren) und "*sattva*" (Prinzip der Güte und Wahrheit). Der gesamte Naturprozeß wird als Wechselspiel dieser drei Bestandteile verstanden.

Aufgabe und Ziel des Puruscha ist es nun, sich von Prakriti zu isolieren, das heißt sich aus seiner Verstrickung in die Natur zu lösen und sich seines gesamten psycho-physischen Apparates zu entledigen. In seinem Bestreben, sich aus seiner Bindung an Prakriti zu befreien, wird der Puruscha von dieser selbst durch die Eigenschaft "*sattva*" (Güte) unterstützt. Durch diese Isolierung werden beide, sowohl die Geistseele als auch die Natur, erlöst. Für den Geist besteht diese Erlösung darin, daß er in vollkommener, seliger Vereinzelung und frei von Leiden für immer in sich selbst verharret.

Das zweite System, das nach Zaehner durch den Begriff der "Isolation" charakterisiert und daher dem monistischen Typus der Mystik zuzuordnen ist, ist der Vedanta-Monismus. Der Name "Vedanta" bedeutet soviel wie "Ende der Veden". Die Veden sind jene umfassende Sammlung altindischer Schriften, die der gläubige Hindu als göttlich inspiriert betrachtet. Der Ausdruck "Ende der Veden" bezieht sich auf den letzten und wichtigsten Teil der Veden, die Upanischaden. Bei diesen handelt es sich um esoterische, nur für einen kleinen Kreis von Eingeweihten bestimmte Abhandlungen mystischer Natur. Obwohl die Upanischaden-Lehre nicht vollkommen einheitlich ist, läßt sie sich im wesentlichen doch in den beiden Kernthesen zusammenfassen: "tat twam asi" (du bist du) und "aham brahma asmi" (ich bin Brahman). Von diesen beiden Sätzen geht Schankara, der größte Philosoph Indiens und Begründer des klassischen Vedanta, aus. Nach seiner Lehre ist Brahman, das ewige absolute Weltprinzip, mit Atman, unserem innersten Selbst, identisch. Sind so Absolutes und individuelle Seele vollkommen identisch, kann die Vielheit der Einzelseelen freilich nur eine Illusion sein. Doch nicht nur sie, auch die Vielheitlichkeit der alltäglichen Erfahrung ist Maya, Trugbild, Schleier, Illusion. In Wahrheit gibt es nur die eine unbedingte Realität des Absoluten, die raumzeitliche Vielheit der Erfahrungswelt hingegen ist bloßer Schein. Aufgabe des Menschen ist es nun, diesen Schein zu durchschauen und sich der Identität seiner Seele mit dem absoluten Brahman bewußt zu werden. Wer dieses Ziel erreicht hat, hat zugleich die Erlösung und höchste Glück-

seligkeit erlangt.

Was die ontologischen Grundlagen betrifft, ist der Vedanta-Monismus durch einen Abgrund vom Samkhya-System gescheiden. Hatte letzteres eine irreduzible Vielheit von individuellen Einzelseelen und die objektive Realität der sinnlich wahrnehmbaren Welt gelehrt, so vertritt im Gegensatz dazu der Vedanta-Monismus die Auffassung, es gebe nur die unbedingte Realität des Brahman, die Vielheit der individuellen Einzelseelen sowie die Vielheitlichkeit der sinnlich wahrnehmbaren Welt hingegen sei nichts als bloße Illusion.

Dennoch vertritt Zaehner die Auffassung, daß beide Systeme in der Praxis auf dasselbe hinauslaufen. Betrachte man sie nämlich als kontemplative Disziplinen, so liege in beiden Fällen das Ziel darin, das Selbst, verstanden als Geist, von allem anderen zu isolieren. Das praktische Resultat sei in beiden Fällen die vollständige Isolierung der Geistseele von allem, was diese Geistseele nicht ist. Unmittelbar evident sei dieser Sachverhalt im Samkhya, da hier die Ablösung des Puruscha, der Geistseele, von der Natur explizit gefordert wird. Doch auch im Vedanta liege dieser Sachverhalt vor. Denn wenn einerseits Atman und Brahman, Geistseele und Abso-lutes, identisch sind, andererseits alles andere bloße Illusion ist, so folge, daß alles außerhalb der Geistseele Illusion sein muß. Die Forderung aber, die Geistseele müsse alles, was nicht sie selbst ist, als Illusion durchschauen, sei gleichbedeutend mit der Forderung, sich von allem, was nicht sie selbst ist, zu isolieren.

Haben wir als das Charakteristikum der Naturmystik das Erleben der Identität von Ich und Welt gefunden, so ist die monistische Mystik im Gegenteil gerade durch die Isolierung des Ich aus der Welt gekennzeichnet. Die Erfahrung des Naturmystikers ist somit genau das Gegenteil der durch Isolierung erzeugten mystischen Erfahrung, "denn", so fragt Zaehner, "wie kann eine Empfindung, deren wesentlicher Inhalt das Gefühl ist, daß man die Außenwelt tatsächlich i s t, mit dem Ergebnis einer Technik identisch zu sein, welche kompromißlos die unsterbliche Seele von allen mit den Sinnen wahrnehmbaren Bildern abtrennt?"¹⁹.

Zaehner interpretiert nun das Verhältnis von panenhenischer und monistischer Mystik auf der Basis seines christlich-theistischen Weltbildes als Aufeinanderfolge aufsteigender Stufen. Die panenhenische Mystik ist für ihn das Wiedereintreten in das undifferenzierte Unbewußte und insofern noch von keinem spezifisch religiösen Wert. Sie kann jedoch im Sinne der Jung'schen "Integration" dazu benützt werden, die bewußten und die unbewußten Teile der Persönlichkeit in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen. Die monistische Mystik hingegen ist nach Zaehner nichts anderes als die Seele in der Kontemplation ihrer eigenen Essenz. Der durch die Isolierung der Seele von allem, was nicht sie selbst ist, erreichte Zustand ist ein Zustand der Ur-Unschuld jenseits von Gut und Böse, in welchem die Seele zwar die volle natürliche Seligkeit, nicht aber die visio beatifica Gottes genießt. Die mystische Einung mit einem transzendenten Gott ist vielmehr einer weiteren, höchsten

Stufe der Mystik vorbehalten, der theistischen Mystik.

3) Theistische Mystik

Die weltanschauliche Grundlage der theistischen Mystik ist die Annahme eines persönlichen Gottes, der Welt und Seele erschaffen hat und der, obwohl er von der Seele verschieden ist, dennoch mit ihr in intensiver Verbindung steht. Diese weltanschauliche Grundlage ist vor allem in den aus dem Vorderen Orient stammenden Religionen semitischen Ursprungs, also in Judentum, Christentum und Islam, gegeben. Eine theistische Mystik in nennenswertem Umfange haben von diesen Religionen aber nur Christentum und Islam hervorgebracht, während das Judentum wegen der im Alten Testament betonten absoluten Majestät und Unnahbarkeit Gottes einer die Grenzen zwischen Seele und Gott aufhebenden Mystik immer äußerst mißtrauisch gegenüberstand. Theistische Mystik finden wir im übrigen nicht nur in den aus dem semitischen Kulturkreis stammenden Religionen, auch die mehr dem Monismus zuneigende indische Kultur hat theistische Mystiker hervorgebracht.

Beim Vergleich von monistischer und theistischer Mystik ergibt sich nun aber die Frage, ob die Erfahrung des theistischen Mystikers wirklich eine gegenüber der monistischen Mystik höherwertige Form von Erfahrung darstellt. Dringt der theistische Mystiker wirklich zu einer jenseits des dem monistischen Mystiker zugänglichen Erfahrungsbereiches

gelegenen Realität vor - der Realität eines von der Seele unterschiedenen persönlichen Gottes -, oder handelt es sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Erfahrung, die einmal monistisch, das andere Mal aber theistisch interpretiert wird? Zaehner verweist hier auf das Zeugnis von theistischen Mystikern, die von sich behaupten, sowohl die monistische als auch die theistische Erlebensweise kennengelernt zu haben.

So schreibt etwa Ruysbroeck:

"Wir beobachten nun, daß der Mensch durch rein natürliche Mittel Ruhe erlangt, wenn er leer und in seinen Sinnen von keinen Bildern abgelenkt, in seinen höheren Fähigkeiten frei und unbeschäftigt ist. Und alle Menschen können durch ihre bloße Natur, ohne die Gnade Gottes, diese Ruhe in sich selbst finden und besitzen, wenn sie imstande sind, sich von allen Bildern der Sinne und von jedem Handeln frei zu machen"²⁰.

Ruysbroeck unterscheidet zwei Arten von Ruhe, einerseits die eben beschriebene Ruhe, die man in dem von allen Bildern und Gedanken gereinigten Selbst findet, und andererseits die durch göttliche Gnade vermittelte Ruhe in Gott. Zaehner zweifelt nicht daran, daß die erste Art, die durch rein natürliche Mittel erlangte Ruhe, die von allen Menschen durch ihre bloße Natur gefunden werden kann, mit der durch Isolation des Selbst bewirkten Erlebensweise des monistischen Mystikers identisch ist. In der Tat besteht nach Ruysbroeck die größte Gefahr für den nach Vollkommenheit strebenden Mystiker darin, daß er sich mit der ersten Art

der Ruhe, dem Ruhen im eigenen Selbst, zufrieden gibt und auf diese Weise versäumt, zur zweiten Art der Ruhe, dem liebenden Ruhen in Gott, fortzuschreiten:

"Und deshalb sind alle die Menschen getäuscht, deren Absicht das Versinken in sich selbst in natürlicher Ruhe ist, die nicht Gott suchen mit Begierde und ihn nicht finden in köstlicher Liebe; denn die Ruhe, die sie besitzen, besteht in ihrem Leerwerden, wozu sie durch Natur und Gewohnheit neigen. Und in dieser natürlichen Ruhe können die Menschen Gott nicht finden"²¹.

Was die erste Art der Ruhe vor allem von der zweiten Art beziehungsweise die monistische Mystik vor allem von der theistischen Mystik unterscheidet, ist der Mangel an Liebe:

"Wenn ein Mensch diese Ruhe in der Leere besitzt und wenn ihm der Impuls der Liebe als Hinderung erscheint, so bleibt er im Ruhen innerhalb seiner selbst und lebt gegen die erste Weise, die den Menschen mit Gott vereinigt, und dies ist der Anfang allen geistigen Irrsins"²².

Zaehner kommt daher zu dem Ergebnis, daß man eine scharfe Trennungslinie ziehen müsse zwischen einer Mystik, in welcher der Liebe eine beherrschende Rolle zukommt, und einer solchen bei der dies nicht der Fall ist. Doch ist es nicht nur die spirituelle Liebe zu Gott, die nach Zaehner die theistische Mystik von den anderen Arten der Mystik unterscheidet. Wesentlicher noch ist die Rolle der Nächstenliebe.

Kennzeichnend für den monistischen Mystiker ist nämlich nach Auffassung Zaehners eine gewisse Neigung zum Amoralismus. In der Tat sind viele theistische Mystiker sowohl

des Westens als auch des Ostens dieser Haltung begegnet und haben sie aufs schärfste bekämpft. So äußert sich etwa der Moslem-Mystiker Junayd, um eine Stellungnahme zu der These: "Die ein unmittelbares Wissen von Gott haben, erreichen einen Zustand, wo sie gute Werke und Gottesfurcht hinter sich lassen" gebeten, folgendermaßen: "Diese Lehre wird von denen verkündet, die das Wegfallen der Werke lehren. Nach meiner Meinung ist es eine abscheuliche Lehre. Ein Hurenbock oder ein Dieb ist besser daran als die Leute, die so sprechen"²³. Und der Moslem-Mystiker Ghazali fordert gar: "Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß alle solchen Leute getötet werden sollten, über ihre ewige Strafe in der Hölle kann man vielleicht verschiedener Meinung sein"²⁴. Auch Ruysbroeck wendet sich gegen Mystiker, die sich jenseits von Gut und Böse glauben: "Diese Leute leben im Irrtum und im größten Übel und man muß ihnen deshalb aus dem Weg gehen wie dem bösen Feind ...; denn sie wollen der Gebote Gottes und der Tugend ledig sein und wollen leer sein und mit Gott vereint ohne Liebe und Caritas"²⁵.

Das ausschlaggebende Kriterium für die Unterscheidung der theistischen Mystik von der monistischen Mystik ist für Zaehner also ein ethisches. Bloße Beschreibungen subjektiver Erlebnisse können uns nach seiner Auffassung keine letzte wissenschaftliche Gewißheit geben. Letztlich ist es der Blick auf die Lebenspraxis, der uns von der Eigenständigkeit und Höherwertigkeit der theistischen Mystik überzeugt. Die Tatsache, daß sich der Monist als jenseits aller ethischen

Kategorien stehend betrachten kann, der Theist hingegen aufgrund seiner liebenden Vereinigung mit Gott versuchen muß, Liebe an seine Mitwelt weiterzugeben, bringt Zaehner zu der Schlußfolgerung, daß die theistische Mystik tatsächlich einen höherwertigen und eigenständigen Typus von Mystik darstellt.

II) Typologie und Interpretation

Die von Zaehner entworfene Typologie der mystischen Erfahrung besitzt ihren Schwerpunkt weniger in der Phänomenologie als in der Interpretation dieser Erfahrung. Dies hat seinen Grund darin, daß Zaehner seine Typologie von vornherein und explizit auf der Basis seiner christlich-theistischen Grundposition entwickelt. Die wechselseitige Durchdringung von Typologie und Weltanschauung ist daher im Original seines Werkes noch viel enger als es unsere verkürzende Darstellung vermuten läßt. Wie auch immer man den wissenschaftlichen Wert dieser Vorgehensweise beurteilen mag - die Reaktionen auf sein Werk waren in diesem Punkt unterschiedlich -, so bleibt doch die grundsätzliche Bedeutung seiner Einteilung des Phänomens der Mystik in eine panenhenische, eine monistische und eine theistische Mystik unbestritten²⁶.

Gegenstand unserer Arbeit ist die Untersuchung der Mystik Plotins. Die uns zunächst leitende Fragestellung lautet:

Handelt es sich bei der Mystik Plotins um eine panenhenische, monistische oder theistische Mystik? Die Untersuchung dieser Frage soll uns zu einer Antwort auf die Frage verhelfen, ob es sich bei der Einswerdung mit dem absoluten Einen um die Einswerdung mit einem mit der Seele identischen Absoluten (Monismus) oder um die Einswerdung mit einem von der Seele verschiedenen Absoluten (Theismus) handelt. Es kann daher nicht unsere Aufgabe sein, die Berechtigung der Zaehnerschen Zuordnungen (panenhenische Mystik - kollektives Unbewußtes, monistische Mystik - Seele in der Kontemplation ihrer Essenz beziehungsweise Limbus der unschuldigen Seelen, theistische Mystik - visio beatifica Gottes) zu untersuchen noch zu versuchen, die Mystik Plotins mit Hilfe dieser Zaehnerschen Interpretamente zu erfassen. Da unsere Arbeit eine religionsphänomenologische Untersuchung der Mystik Plotins erfordert, nicht aber ihre Bewertung vom Standpunkt der Theologie, erweist sich die, die Zaehnersche Arbeit kennzeichnende, eigentümliche Durchdringung von (religionsphänomenologischer) Typologie und (christlich-theistischer) Interpretation als hinderlich. Es ist daher notwendig, den typologischen vom interpretativen Aspekt zu trennen und ersteren unter Vernachlässigung des letzteren noch etwas zu präzisieren. Das Ergebnis der Trennung von Typologie und Interpretation ist eine rein religionsphänomenologische Typologie, in welcher die drei Typen der panenhenischen, monistischen und theistischen Mystik gleichberechtigt nebeneinander stehen. Das Ergebnis der Präzisierung ist die scharfe Herausarbeitung der jeden

dieser Typen kennzeichnenden phänomenologischen Merkmale.

1) Panenhenische Mystik

Die panenhenische Mystik besitzt zwei Merkmale, die sie phänomenologisch klar von den beiden anderen Typen der Mystik unterscheidet. Das erste Merkmal ist die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt, das zweite die Erfahrung vielheitlicher Einheit.

Das erste Merkmal, die Subjekt-Objekt-Entgrenzung, besteht darin, daß sich das Subjekt als mit dem Objekt identisch erlebt. Die das gewöhnliche Alltagsbewußtsein kennzeichnende Geschiedenheit von Subjekt und Objekt, Schauer und Geschautem, Innenwelt und Außenwelt weicht. Subjektsphäre und Objektsphäre durchdringen einander. Diese wechselseitige Durchdringung kann verschiedene Formen annehmen, je nachdem ob das Schwergewicht des Erlebens auf der Subjekt- oder auf der Objektseite liegt. Ist die Erfahrung so gewichtet, daß die Subjektseite im Erleben des Subjektes das Übergewicht erhält, so erscheint die Objektsphäre als ein Teil der Subjektsphäre. Die ganze Welt mit der Vielfalt der in ihr enthaltenen Gegenstände scheint dem Subjekt dann im Inneren seiner selbst zu liegen. Bekommt dagegen andererseits die Objektsphäre das Übergewicht, so erlebt sich das Subjekt als in die Objektsphäre hinein aufgelöst. Die Objektsphäre wird überwertig. Sie überflutet das Subjekt, welches die Welt der

Dinge nun nicht mehr als Bestandteil des eigenen Selbst, sondern das eigene Selbst als in der Außenwelt aufgegangen erlebt. In der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle allerdings ist das Erlebnis der Subjekt-Objekt-Entgrenzung eine einheitliche, gleichermaßen subjektive wie objektive Sphäre, in welcher sich das Subjekt weder als von der Objektsphäre überflutet beziehungsweise in ihr aufgelöst noch die Objektsphäre als Bestandteil des eigenen Selbst erlebt.

Die wechselseitige Durchdringung von Subjekt- und Objektsphäre ist aber nicht das einzige Ergebnis, das aus der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt folgt. Zugleich mit der Identifikation von Schauer und Geschautem tritt auch die Identifikation aller Dinge mit allen ein. Die Seele schaut in diesem Zustand nicht mehr nur keine Verschiedenheit zwischen sich und ihrem Objekt, sie schaut im Objekt selbst keine Verschiedenheit mehr. Die wechselseitige exclusio aller Dinge untereinander weicht und macht einer wechselseitigen inclusio Platz. Die Dinge verlieren ihren Charakter der Subsistenz, das heißt ihre Eigenständigkeit, ihre Diesheit, ihre Entgegengesetztheit, durch welche sie sich sonst voneinander unterscheiden. Dieses Verschwinden der Gegensätzlichkeit und des wechselseitigen Ausschlusses bedeutet jedoch nicht, daß die Dinge ihren Wesensreichtum und ihren inneren Bedeutungsgehalt verlieren, es bedeutet vielmehr, daß ebenso wie zwischen Subjekt und Objekt nun auch zwischen Objekt und Objekt alle Grenzen fallen und daher alle Dinge eins und jedes mit jedem und alles mit allem identisch ist.

Das zweite Merkmal der panenhenischen Mystik, die Erfahrung vielheitlicher Einheit, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Identität aller Dinge mit allen. Denn wenn alle Dinge einander wechselseitig in sich schließen und jedes mit jedem identisch ist, so bilden sie keine Vielheit mehr, in welcher jedes von jedem getrennt wäre, sondern gehen zusammen in einer Einheit auf. Da die Dinge aber andererseits ihren inneren Wesensgehalt beibehalten und keineswegs aufhören zu sein, was sie von seiten ihrer inhaltlichen Bestimmungen her sind, kann es sich bei der auf diese Weise zustande gekommenen Einheit nicht um eine absolute und vielheitslose Einheit handeln, in welcher die Dinge selbst ausgelöscht würden, es muß sich vielmehr um eine vielheitliche Einheit handeln, in welcher die Vielheit der Wesensbestimmungen aller Dinge auf unsagbare Weise Eines wird und doch Vieles bleibt. In der Erfahrung vielheitlicher Einheit bleiben daher die Unterschiede zwischen den Dingen bestehen und werden doch als jenseits von Zahl und Vielheit liegend wahrgenommen. Die hierin zutage tretende Paradoxität ist typisch für die panenhenische Mystik überhaupt und ist dem Mystiker meist wohl bewußt. Beide Merkmale der panenhenischen Mystik nämlich implizieren die Aufhebung der beiden Grundgesetze der natürlichen Logik, des Widerspruchsprinzips und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Diese charakteristische Logik oder Unlogik der panenhenischen Erfahrung ist auch der Grund dafür, wieso rationalistische Ausdeutungen dieser Erfahrung als "Alleben" oder als "organische Ganzheit" den Kern der Sache verfehlen. Die Erfahrung ist

ihrem Wesen nach unsagbar. Jeder Versuch, ihre Paradoxität durch Rationalisierung zu entschärfen, um sie so dem empirischen Verstand verständlich zu machen, verkennt die ihr eigentümliche Natur und ist daher zum Scheitern verurteilt.

2) Monistische Mystik

Die monistische Mystik besitzt anders als die panenhenische Mystik nicht zwei, sondern drei phänomenologische Merkmale. Die ersten beiden unterscheiden sie von der panenhenischen Mystik, das dritte Merkmal hingegen unterscheidet sie von der theistischen Mystik. Das erste Merkmal ist die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Das zweite Merkmal ist die Erfahrung absoluter Einheit. Das dritte Merkmal ist rein negativer Natur. Es handelt sich um das Nichtvorhandensein des Gefühles der Liebe in seinen beiden Formen der Gottes- und der Nächstenliebe.

Das erste Merkmal, die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, ist von der die panenhenische Mystik kennzeichnenden Aufhebung der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt streng zu unterscheiden. Dort hatte es sich um eine wechselseitige Durchdringung von Subjekt- und Objektsphäre gehandelt, hier jedoch handelt es sich um die Aufhebung von Subjekt- und Objektsphäre selbst. Sowohl subjektiver als auch objektiver Pol verschwinden vollständig; beide werden aufgehoben in die ungeschiedene Einfachheit eines nichtintentionalen Bewußt-

seinszustandes, dessen nicht-intentionaler, nicht gerichteter Charakter nicht nur die Nichtexistenz von Objekten, sondern auch die Nichtexistenz eines auf Objekte gerichteten intentionalen Subjektes impliziert. Hatte sich in der panenhenischen Mystik nur die Art der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt geändert, so endet in der monistischen Mystik diese Beziehung selbst. Wurden in jener Subjekt und Objekt nur eins, so verschwinden in dieser Subjekt und Objekt gänzlich und machen der objektlosen Leere eines jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung gelegenen Zustandes Platz.

Ebenso wie in der panenhenischen Mystik folgt auch in der monistischen Mystik das zweite Merkmal unmittelbar aus dem ersten. War es dort die Erfahrung vielheitlicher Einheit, die sich gleichsam als die Kehrseite der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt erwies, so ist es hier die Erfahrung absolut vielheitsloser Einheit, die aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung notwendig folgt. Ebenso zwangsläufig wie die wechselseitige Durchdringung von Subjekt und Objekt sowie der Objekte untereinander bei gleichzeitiger Beibehaltung ihres inneren Bedeutungsgehaltes unter dem Gesichtspunkt von Einheit und Vielheit als vielheitliche Einheit erlebt werden muß, muß auch die Beseitigung der Subjekt-Objekt-Spaltung unter demselben Gesichtspunkt von Einheit und Vielheit die Form einer Erfahrung absolut vielheitloser Einheit annehmen. Die gänzliche Beseitigung nämlich sowohl des subjektiven als auch des objektiven Poles der Erkenntnisrelation beseitigt nicht nur den alles intentionale Erleben bedingenden Gegensatz bei-

der, sondern auch die in ihm implizierte Mannigfaltigkeit der Erkenntnisakte und Erkenntnisobjekte. Übrig bleibt nur die reine vielheitslose Einheit. Die Erfahrung dieser Einheit, in welche hinein sich die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben hat, ist nun aber nicht einfach nur die Erfahrung einer gleichsam beliebigen jenseits der Erkenntnisrelation gelegenen Einheit. Die Seele erfährt in der aus der Beseitigung der Erkenntnisrelation erfolgenden Einheit nicht nur einen beliebigen nichtintentionalen Zustand absoluter Vielheitslosigkeit, sondern das Absolute selbst. Dieses Absolute ist - und hierin liegt der entscheidende Unterschied zur theistischen Mystik - kein der Seele getrennt gegenüberstehendes Absolutes, sondern ein mit ihr identisches Absolutes. Es ist kein persönlicher oder unpersönlicher Gott (theos oder theion), auf den als Schöpfer oder Quelle allen endlichen Seins sich das Streben der Seele richten könnte, es ist vielmehr die Seele selbst, verstanden als Urgrund der von ihr konstituierten Realität. Wenn so der Urgrund, der sich als reine, absolute Einheit unmittelbar aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ergeben hat, die Seele selbst ist, so erfährt diese in der Erfahrung der absoluten Einheit mithin nichts anderes als sich selbst in ihrer höchsten Potenz: im Zustand absoluter Selbstentgrenzung.

Aus der Identität von Seele und Absolutem folgt auch das dritte Merkmal der monistischen Mystik, das Nichtvorliegen von Liebe, sei es in Form von Gottes-, sei es in Form von Nächstenliebe. Es ist hier allerdings zu unterscheiden. Die Gottesliebe im hier gemeinten Sinne ist eine mystische, die

Nächstenliebe hingegen eine ethische Qualität. Nur die Gottesliebe kann daher die mystische Erfahrung als solche begleiten, die Nächstenliebe hingegen bleibt in ihrem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von vornherein auf den der Erfahrung folgenden alltäglichen Erfahrungsbereich beschränkt. Was daher in der monistischen Mystik nicht vorliegt, ist primär die Gottesliebe und erst sekundär die Nächstenliebe. Das Nichtvorhandensein der Gottesliebe in der monistischen Mystik ergibt sich aus der charakteristischen Identität von Seele und Absolutem, das Nichtvorhandensein der Nächstenliebe dagegen folgt erst aus dem Nichtvorhandensein der Gottesliebe. Fühlt sich nämlich der theistische Mystiker verpflichtet, die während der Einung mit dem Absoluten erfahrene mystische Liebe nach der Erfahrung als ethische Liebe an seine Umwelt weiterzugeben, so findet sich diesselbe Verknüpfung von mystischer Liebe während und ethischer Liebe nach der Erfahrung beim monistischen Mystiker nicht, da dieser in der mystischen Erfahrung nicht die Einung mit einem die Seele transzendierenden Gott und somit auch keine Gottesliebe erfährt. Ist es so primär die Erfahrung mystischer Gottesliebe, durch welche sich monistische und theistische Mystik unterscheiden, so bildet doch auch die außerhalb des eigentlichen mystischen Erlebens liegende ethische Liebe zum Nächsten ein wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Formen der Mystik. Sie tut dies insbesondere deshalb, weil die sich in der theistischen Mystik findende Verknüpfung von mystischer und ethischer Liebe zumindest in dem Sinne eine regelmäßige ist, als sich der

theistische Mystiker einer aus der Erfahrung von Gottesliebe erfließende Verpflichtung, diese Liebe auch an den Nächsten weiterzugeben, bewußt ist, mag er auch im Einzelfalle dann hinter dieser ethischen Verpflichtung zurückbleiben. Findet sich daher im konkreten Fall in den Äußerungen eines beliebigen Mystikers das Bekenntnis zu einer konsequent nicht-ethischen Haltung bezüglich seiner Umwelt, so läßt sich daraus mit ziemlicher Sicherheit auf das Nichtvorliegen auch der mystischen Gottesliebe und damit auf die Zugehörigkeit des betreffenden Mystikers zur Kategorie der monistischen Mystik schließen. Es sind daher tatsächlich beide Formen der Liebe, die für die Unterscheidung von monistischer und theistischer Mystik relevant sind und deren Nichtvorliegen ein eigenes, wenn auch rein negatives Merkmal der monistischen Mystik darstellt.

3) Theistische Mystik

Die theistische Mystik besitzt ebenfalls drei phänomenologische Merkmale. Die ersten beiden hat sie mit der monistischen Mystik gemeinsam, das dritte Merkmal hingegen unterscheidet sie von ihr. Das erste Merkmal ist die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, das zweite die Erfahrung absoluter Einheit, das dritte die Erfahrung von Gottesliebe und

die sich daraus ergebende Liebe zum Nächsten.

Das erste Merkmal, die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, entspricht in jedem seiner Aspekte genau der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung wie sie sich in der monistischen Mystik findet. In beiden Fällen handelt es sich um eine nicht nur die gewöhnliche Geschiedenheit von Subjekt- und Objektsphäre, sondern auch ihre wechselseitige Durchdringung beseitigende Verschmelzung von Subjekt und Objekt, eine Verschmelzung, die so vollständig ist, daß dabei beide Pole der Erkenntnisrelation vollständig verschwinden und einem jenseits jeglicher Intentionalität gelegenen Zustand absoluter Einfachheit Platz machen.

Diese Einfachheit, die die Seele hier wie dort erfährt und deren Erfahrung in beiden Fällen das zweite Merkmal ausmacht, ist auch in der theistischen Mystik zunächst die Einfachheit der über die im Subjekt-Objekt-Gegensatz implizierte Vielheit hinausgeschrittenen Seele. Anders jedoch als in der monistischen Mystik, wo es aufgrund der Identität von Seele und Urgrund das Absolute selbst ist, das sich aus der Beseitigung der Subjekt-Objekt-Spaltung ergibt, ist es in der theistischen Mystik, wo Seele und Absolutes verschieden sind, nur der Urgrund der Seele selbst, der aus ihrem Übergang aus dem intentionalen in den nichtintentionalen Zustand hervorgeht, das heißt ein oberster vielheitsloser Zustand der Seele, der als metaphysischer Seelengrund der empirischen Vielheit ihrer Akte, nicht aber als metaphysischer Seinsgrund der Vielheit der empirischen Realität zugrunde liegt. Dieser vielheitslose Seelengrund, in der christlichen

Mystik *scintilla animae* und *apex mentis* genannt, ist in seiner reinen Einfachheit die Voraussetzung der unio mystica, der Einswerdung von Seele und transzendente[m] Gott. Erst wenn sich die Seele aus der gewohnten Mannigfaltigkeit ihrer Akte in den dieser Mannigfaltigkeit zugrunde liegenden und ihn erwirkenden Seelengrund zurückgezogen hat, hat sie dasjenige Maß an Ähnlichkeit mit dem von ihr verschiedenen Absoluten erreicht, welches für die Einigung mit ihm unabdingbare Voraussetzung ist. Obwohl nämlich die grundlegende Kluft zwischen der Seele und Gott auch in der unio mystica jederzeit erhalten bleibt, hat die Seele in dieser reinen Einfachheit des Seelengrundes nichts mehr, wodurch sie sich noch als von Gott geschieden erkennen könnte. Die Einswerdung von Seele und Gott tritt infolgedessen genau in dem Augenblick ein, wo die Seele den Übergang von der empirischen Mannigfaltigkeit ihrer Akte zur überempirischen Einfachheit des Seelengrundes vollzieht, das heißt im Augenblick der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Aufgrund dieser unmittelbar erfolgenden "Überblendung" der Einfachheit des Seelengrundes durch die Einfachheit des Absoluten selbst, ist es primär dieses und nicht jener, was in der mystischen Einigung erfahren wird. Die Erfahrung der absoluten Einheit, die das zweite Merkmal gleichermaßen der monistischen wie der theistischen Mystik ausmacht, ist daher in letzterer nicht mehr die Erfahrung der Einfachheit der Seele selbst beziehungsweise der eines mit der Seele identischen Absoluten, sondern der eines der Seele getrennt gegenüberstehenden Absoluten.

Obwohl aber hierin zwar der entscheidende inhaltliche Unterschied zwischen theistischer und monistischer Mystik liegt, kommt andererseits in phänomenologischer Hinsicht doch dem dritten Merkmal die entscheidende Bedeutung zu. Denn mag auch metaphysisch gesehen ein himmelweiter Unterschied bestehen zwischen der Einfachheit eines mit der Seele identischen und der eines von der Seele verschiedenen Absoluten, so ist doch die mystische Erfahrung dieser Einfachheit in beiden Fällen in phänomenologischer Hinsicht genau dieselbe. Auch der Mystiker selbst könnte anhand des bloßen Erlebens vielheitsloser Einheit, wenn dieses isoliert für sich selbst genommen wird, nicht sagen, ob er hierin die Seele im Zustand absoluter Selbstentgrenzung oder ein die Seele transzendierendes Absolutes erfährt, da diese Erfahrung als absolut einfache von allen und damit auch von den für diese Unterscheidung notwendigen Merkmalen frei ist. Was diese Unterscheidung jedoch ermöglicht, ist das Vorliegen oder Nichtvorliegen der Erfahrung von mystischer Gottesliebe. In der Praxis stellt sich das Problem der Unterscheidung für den Mystiker daher nicht. Denn entweder erfährt er die vielheitslose Einheit und zugleich mit ihr die mystische Liebe zu einem transzendenten Gott und weiß dann, daß ihm die Gnade der Einung mit der ihn unendlich transzendierenden Gottheit zuteil geworden ist, oder er erfährt die vielheitslose Einheit ohne die gleichzeitige Erfahrung von Liebe zu einem transzendenten Gott und wird sich dann als mit dem mit seiner Seele identischen Urgrund des Seins eins geworden fühlen²⁷. Ent-

scheidend ist hierbei die Feststellung, daß in der absoluten Einheitserfahrung der theistischen Mystik bei aller Ununterscheidbarkeit von Seele und Absolutem ihre Unterschiedenheit selbst unter allen Umständen aufrechterhalten bleibt. Die Verschiedenheit von Seele und Absolutem ist der metaphysische Grund der Erfahrung mystischer Gottesliebe. Nur aufgrund der Tatsache, daß der Urgrund, mit welchem die Seele in der theistischen Mystik eins wird, nicht der mit ihr identische Urgrund der monistischen Mystik ist, sondern ein von ihr verschiedenes und sie transszendierendes Absolutes, das zudem in aller Regel (obgleich nicht notwendigerweise) als persönlicher Gott verstanden wird, wird die Erfahrung von Gottesliebe nicht nur möglich, sondern auch zu einem unabdingbaren und das Wesen der theistischen Mystik mitkonstituierenden Merkmal. Ohne diese grundsätzliche Geschiedenheit von Seele und Gottheit wäre die Erfahrung von mystischer Gottesliebe gänzlich sinnlos, weswegen sie folgerichtig auch in der monistischen Mystik fehlt.

Es ist jedoch nicht nur die mystische Liebe zu Gott, durch welche sich monistische und theistische Mystik voneinander unterscheiden, sondern auch die sich aus ihr ergebende ethische Liebe zum Nächsten. Wir sahen bereits, daß zwischen dem Erleben mystischer Liebe während und einem von ethischer Liebe getragenen Verhalten nach der Erfahrung ein innerer Zusammenhang besteht. Das die Erfahrung der Einung begleitende Erleben überschwenglicher Gottesliebe wird für den in den gewöhnlichen Bewußtseinszustand zurückkehrenden theistischen Mystiker zu einer fortwährender moralischen Ver-

pflichtung, die ihm zuteil gewordene Liebe auch an seinen Mitmenschen (und in einem weiteren Sinn an die gesamte "Mitkreatur") weiterzugeben. In der monistischen Mystik hingegen findet sich ein solcher Nexus nicht. Der monistische Mystiker erfährt das (mit seiner Seele identische) Absolute in einem jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung gelegenen nichtintentionalen Zustand absoluter Vielheitslosigkeit ohne das Erleben mystischer Liebe. Folglich gibt es für ihn auch keinen aus der mystischen Erfahrung stammenden ethischen Impuls, durch welchen er sich veranlaßt sehen müßte, mystisches Erleben in altruistisches Verhalten umzusetzen. Er wird im Gegenteil eher dazu neigen, moralische Verpflichtungen gegenüber dem Nächsten als für die Erreichung des essentiellen mystischen Bewußtseins hinderlich und somit für mindestens irrelevant, wenn nicht für gänzlich schädlich zu halten. Ob ein Mystiker zum Gesamtkomplex Ethik eine positive oder aber eine ablehnende Haltung einnimmt, ist daher keineswegs gleichgültig. Es wäre falsch, aus der Tatsache, daß der die theistische Mystik mitkennzeichnende ethische Impuls nicht unmittelbar selbst eine mystische Größe ist, den Schluß zu ziehen, er sei für eine mystikwissenschaftliche Typologie ohne Bedeutung. Zwar sind Altruismus und liebende Hinwendung zum Nächsten selbst keine mystischen Phänomene. Dennoch sind sie für eine Unterscheidung von monistischer und theistischer Mystik von Bedeutung, da sie aufgrund des inneren Zusammenhanges von mystischer und ethischer Liebe die Möglichkeit eröffnen, von der ethischen auf die mystische Liebe zurückzuschließen. Mag

daher die liebende Zuwendung zum Nächsten auch keine die mystische Ekstase begleitende Erscheinung sein, so bleibt sie doch ein wichtiges Merkmal zur Unterscheidung der theistischen von der monistischen Mystik.

B) Die Mystik Plotins: typologisch

I) Die objektiv-metaphysische Seite: der metaphysische
Abstieg

Das plotinische Weltsystem umfaßt drei Stufen, das Hen, den Nous und die empirische Realität. An die Spitze seines Weltbaues stellt Plotin das transzendente Hen, das als vielheitsloser Urgrund aller von ihm verschiedenen Realität die gesamte Vielheit und Mannigfaltigkeit dieser Realität auf vielheitslose Weise in sich eingefaltet trägt. Aus diesem Urgrund allen Seins folgt unmittelbar in einem zeitlosen, weil noch vor der Entstehung von Zeit liegenden Schöpfungsakt als zweite Ebene der Realität der selbstreflexive Nous, der von Plotin als mit der Ideenwelt identisch gedacht wird. Auf Nous/Ideenwelt schließlich folgt die durch ein Höchstmaß an Differenz und Veräußerlichung gekennzeichnete materielle Welt der Körper, die als empirische Realität zugleich eine mentale Größe, das heißt einen Bewußtseins- und Erlebenszustand darstellt²⁸.

Die Auffassung des plotinischen Weltsystems als aus den Stufen Hen, Nous, empirische Realität bestehend, deckt sich nun freilich nicht mit dem herkömmlichen Plotin-Bild. Nach der herkömmlichen Auffassung nämlich, die das System Plotins als Hypostasenfolge darzustellen gewohnt ist, sind die drei Stufen des plotinischen Weltbaues nicht Hen, Nous und empirische Realität, sondern Hen, Nous und Weltseele²⁹. Diese Auffassung, nach welcher die Weltseele die Rolle der empirischen Realität als letzter relevanter Größe im Entfaltungszusammenhang des Seins übernimmt, die empirische Realität

selbst hingegen gar keine Seinsebene im eigentlichen Sinne des Wortes mehr darstellt, ist jedoch falsch. Sie hat ihren Grund in dem Mißverständnis der Philosophie Plotins als System rationaler Welterklärung³⁰. Plotin ist jedoch nicht in erster Linie Philosoph, sondern Mystiker³¹. Seine Philosophie hat nicht die Funktion einer wissenschaftlich-metaphysischen Durchdringung der uns umgebenden Alltagsrealität, sondern die Funktion einer metaphysischen Theorie der mystischen Erfahrung³² (welche metaphysische Theorie ihrerseits in wesentlichen Zügen aus dieser mystischen Erfahrung abgeleitet ist³³). Die Hypostasenlehre ist entgegen der allgemein verbreiteten Auffassung für die Philosophie Plotins, die eine mystische Philosophie sein will, nur von sekundärer Bedeutung, da sie historisch, nicht aber erfahrungsmäßig bedingt ist. Realitätsstufen im eigentlichen Sinne sind für Plotin nur diejenigen Seinsebenen, die zugleich auch Bewußtseins- und Erlebensebenen sind. Für die beiden oberen Hypostasen des Einen und des Geistes findet sich nun zwar eine solche Übereinstimmung von historisch überkommener rationaler Metaphysik und Kosmologie mit dem erfahrungsmäßig Erlebten. Sowohl Eines als auch Nous respektive Ideenwelt haben zugleich wissenschaftlich-kosmologische und erlebnismäßig-mystische Bedeutung. Anders ist dies jedoch bei der Weltseele als der dritten Hypostase. Sie stellt keine Erlebensstufe dar, sondern hat ausschließlich kosmologische Funktion. Sie ist daher in einer Darstellung der mystischen Philosophie Plotins zu vernachlässigen. An ihre Stelle tritt die empirische Realität. Dieser kommt, im Gegensatz zur

Weltseele, mystische Erlebensqualität zu, wenn auch nur in dem rein negativen Sinne eines aus dem Verlust des essentiellen mystischen Bewußtseins hervorgehenden defizienten Bewußtseinszustandes, der so schnell als möglich in das als Normalzustand gefaßte mystische Erleben zurückzuführen ist³³.

Stellt man nun die Frage nach dem eigentümlichen Wesen jeder dieser drei Stufen des plotinischen Weltbaues, so stellt man fest, daß sowohl das Eine als auch der Geist und die empirische Realität in ihrem Wesen von der Art ihrer Entstehung geprägt sind. In jedem Falle sind es die Entstehungs- beziehungsweise (im Falle des Einen) Nichtentstehungsbedingungen, die die so entstandene oder nichtentstandene Seins- und Bewußtseinsebene in ihrer Struktur bestimmen:

- 1) Das Eine als oberster Urgrund der Realität ist nicht entstanden. Aufgrund seines Nichtentstandenseins ist es von aller uns bekannten Realität verschieden und nur auf dem Wege einer negativen Theologie, letztendlich aber nicht einmal auf ihm, sondern nur dem Schauenden zugänglich.
- 2) Der Geist entsteht durch die Selbstreflexion des Einen und bleibt in seiner reflexiven Struktur von dieser Entstehung geprägt. Sein Wesen ist die Selbstreflexion, das heißt das Denken seiner selbst.
- 3) Die empirische Realität entsteht durch den Abstieg der Seele in einen Körper. Dieser Abstieg

ist freiwillig und schuldhaft. Das Wesen der empirischen Realität besteht in dem sich aus dem Abstieg ergebenden schuldhaften Bewußtseinszustand.

1) Das Eine

Das Eine ist von aller uns bekannten Realität durch sein Nichtentstandensein unterschieden. Dieses sich aus seinem Nichtentstandensein ergebende Anderssein ist aber keine bloße Verschiedenheit in dem Sinne, in dem wir auch Dinge unserer Alltagswelt als voneinander verschieden bezeichnen, sondern eine Kluft, die das Eine zum kontradiktorischen Gegensatz aller ihm folgenden Realität macht. Aufgrund seines Nichtentstandenseins nämlich ist das Eine einerseits nach innen hin frei von interner Differenz und Vielheit und andererseits nach außen hin frei von Form und Gestalt. Nur Entstandenes kann Vielheit in sich schließen, nur Entstandenes kann auch in Grenzen eingeschlossen und geformt und gestaltet sein, das Eine hingegen als Nichtentstandenes ist die Einfachheit schlechthin und das absolut Ungestaltete und Unbegrenzte.

Absolute Einfachheit und Unbegrenztheit sind jedoch nicht die einzigen Bestimmungen, die dem Einen aus seinem Nichtentstandensein zukommen. Als Nichtentstandenes muß das Eine notwendig auch Urgrund und Prinzip aller entstandenen Realitäten sein.

tät sein. Alles Entstandene, Potentielle nämlich bedarf eines relativ zu ihm Aktuelleren, das Grund nicht nur seiner Entstehung, sondern auch seines Seins ist. Aufgrund der prinzipiellen Unmöglichkeit eines infiniten Regresses (Plotin setzt hier das aristotelische Argument voraus, nach welchem eine unendliche Reihe von Ursachen nicht durchlaufen werden kann³⁶) gelangt man im Aufstieg vom jeweils Kontingenteren, Unwirklicheren zum jeweils Realeren, Aktuelleren notwendig irgendwann zu einer obersten, im höchsten Maße wirklichen Realität, die, da sie selbst nicht mehr von einem Anderen her stammt, Urgrund alles weiteren Seins ist³⁷. Diese oberste Realität, die aufgrund ihres Nichtentstandenseins notwendig Prinzip allen entstandenen Seins sein muß, ist eben das Eine. Da nun aber nach Auffassung Plotins die jeweils höhere Stufe die ihr untergeordneten Stufen in sich enthält, bedeutet dieses Prinzipsein des Einen nichts anderes, als daß auch das Eine auf irgendeine Weise die Gesamtheit aller aus ihm stammenden und zu ihm in kontradiktorischem Gegensatz stehenden Dinge in sich schließen muß.

Hier aber ergibt sich ein Problem. Wie kann das Eine, das aufgrund seines Nichtentstandenseins in sich völlig frei ist von jeder Form von Differenz, zum Behältnis werden für das von Differenz durchsetzte Andere? Wie kann das Eine enthalten, was es von seiner Natur her ausschließt: Vielheit, Differenz, Teilung? Muß nicht das, was das Viele in sich faßt, selbst als Vielheit gedacht werden? Plotin versucht dieses Problem zu lösen, indem er eine Vielzahl von Metaphern gebraucht, die alle das Ziel haben, die Einfachheit des

Einen mit seinem Prinzipsein in Einklang zu bringen. Jede einzelne dieser Metaphern, sei es die Metapher des Lichtes, des Kreises, der Quelle, des Samens oder der Wurzel, stellt das Eine als ein Prinzip vor, das das später dann in die Vielheit Auseinandertretende als noch nicht Entfaltetes in sich trägt. Das Eine erscheint so als ein Vor-Sein, in welchem die Differenz als noch vor der Differenz liegende Indifferenz, das Geteilte als ein noch vor aller Teilung liegendes Ungeteiltes und das Unterschiedene als ein noch vor aller Unterscheidung liegendes Nicht-Unterschiedenes eingefaltet liegt. Das Vor-Sein des Einen als Sein vor dem Sein ist implikative Einheit³⁶, das heißt eine Einheit, in welcher das später Entfaltete noch der Ursprung selbst in seiner absoluten Einfachheit ist. Das Eine ist die von ihm gegründete Vielheit selbst, aber auf seine ihm eigene Weise der Vielheitslosigkeit, Ungeteiltheit und Indifferenz.

Die dem Einen aufgrund seines Nichtentstandenseins eigene Einfachheit wird also auch durch die Tatsache, daß es Prinzip aller von ihm verschiedenen Realität ist, nicht in Frage gestellt. Wohl wird aber umgekehrt die Möglichkeit, dem Einen positive Bestimmungen zuzuschreiben, von seiner reinen Einfachheit in Frage gestellt. Was nämlich gänzlich jenseits von Differenz und Vielheit liegt, kann auch nicht Gegenstand unseres, der Differenz verhafteten Denkens und Sprechens sein. Unsere Diskursivität ist der Differenz verhaftet, weil diese in ihr als ihr Medium wirksam ist. Denken und Sprechen vollziehen sich in immanenter Zeitlichkeit gemäß der Subjekt-Prädikat-Struktur unserer Urteile, das heißt

sie sind darauf angewiesen, den zu vermittelnden Inhalt im Nacheinander auszusagen. Ein solches Nacheinander aber ist dem Einen naturgemäß fremd. Darüber hinaus ist das von Form und Gestalt freie Eine durch unsere auf Form und Gestalt verwiesene Begrifflichkeit nicht zu fassen. Wir müssen uns daher der Tatsache bewußt sein, daß alle unsere Aussagen das Eine nicht so ergreifen, wie es an sich selbst ist, sondern nur so, wie es uns erscheint. Dies gilt sogar von der Bestimmung des Prinzip- und Ursacheseins, die wir dem Einen zusprechen, denn Prinzip und Ursache ist das Eine nicht in sich selbst, sondern nur in Bezug auf das von ihm Verschiedene³⁹.

Es wäre also gänzlich verfehlt, anzunehmen, irgendeine der positiven Bestimmungen, die wir dem Einen zuzuschreiben geneigt oder gezwungen sind, käme dem Einen im eigentlichen Sinne, das heißt so wie es seinem eigenen Wesen nach an sich selbst ist, zu. Alles, was wir über das Eine aussagen, sagen wir mehr über uns aus als über das Eine selbst. Als Nicht-entstandenes ist das Eine von aller uns bekannten Realität verschieden. Alle Aussagen, die das Eine durch Beilegung positiver Bestimmungen von der uns bekannten Realität her zu begreifen suchen, verfehlen es vollständig. Ein Analogieschluß vom Endlichen auf das Unendliche, vom Mannigfaltigen auf das Einfache, vom Entstandenen auf sein Prinzip ist nicht möglich. Das Wesen des Einen ist weder auf der *via analogiae* noch auf der *via eminentiae* zugänglich. Es bleibt daher als letzter Weg nur noch die *via negationis*, der Weg der negativen Theologie⁴⁰.

Für die negative Theologie ist Gott das Unnennbare, weil jede Benennung eine Begrenzung darstellt. Es gilt, die Vorstellung des Absoluten von allem Irdischen und Diesseitigen zu lösen, das heißt von allem freizumachen, das seinem Wesen Bedingungen und Beschränkungen auferlegt. Deshalb bemüht sich Plotin an unzähligen Stellen, dem Einen alle Bestimmungen abzusprechen, die es in irgendeiner Weise als der aus ihm stammenden und, verglichen mit seiner absoluten Vollkommenheit, defizienten Realität verwandt erscheinen lassen könnten. Das Eine ist ebenso wunschlos und ohne Wollen wie es ohne Tätigkeit ist. Was sollte es auch wünschen und wollen, worin sollte seine Tätigkeit bestehen, da es doch unendliche Vollkommenheit und absolute Einfachheit ist? Das Eine ist ebenso jenseits des Seins beziehungsweise Wesens (*epekeina ousias*) wie es jenseits der Wirklichkeit beziehungsweise Tätigkeit (*epekeina energeias*) ist. Wie sollte es auch Sein oder Wesen, Wirklichkeit oder Tätigkeit sein, da diese Dinge doch erst aus ihm stammen? Mögen all diese Dinge auch schön sein, mögen sie auch noch so wertvoll sein, das Eine ist ihnen gegenüber das Überschöne (*hyperkalos*) und jenseits selbst der besten Dinge (*epekeina ton ariston*). In der Tat: Das Eine ist

*"...weder ein Etwas noch ein Wiebeschaffen noch ein Wieviel, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum nicht in der Zeit, *sondern das Eingestaltige als solches*; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor*

*jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Ständigkeit,
denn die haften am Seienden und machen es zu einem
Vielen" ⁴¹.*

Doch mag auch die apophatische Aussageweise der negativen Theologie der einzige Weg sein, den unser diskursives Denken beschreiten kann, wenn es sich dem Einen nähern will, so vermag doch letztlich nicht einmal sie, ein wirkliches Verständnis des Einen zu eröffnen. Hinsichtlich des jenseits aller diskursiven Faßbarkeit gelegenen Einen besitzt selbst die apophatische Aussageweise nur propädeutische Funktion⁴², denn dieses "ist überhaupt nicht mit Ohren faßbar und darf dem Hörenden nicht verstehbar sein, sondern, wenn überhaupt, dem Sehenden"⁴³. Bleibt so das Eine auch ein ineffabile, ein *arrheton*, ein dem diskursiven Verstand unzugängliches Geheimnis, so haben wir doch die Möglichkeit, es auf dem Wege des religiösen Erlebens zu erfahren:

"Es zu haben aber, sind wir nicht gehindert, auch wenn wir es nicht aussagen können; sondern so wie die Gottbegeisterten, Besessenen soviel wohl wissen, daß sie ein Größeres in sich tragen, auch wenn sie nicht wissen was, dann aber aufgrund der Erschütterungen, die ihnen zuteil werden, und ihrer Aussagen, in gewisser Weise dessen gewahr werden, der sie hervorruft, obgleich diese verschieden sind von ihm: ebenso, scheint es, stehen auch wir zu Jenem" ⁴⁴.

Das Eine, das nicht nur eine metaphysisch-objektive, sondern auch eine mental-subjektive Größe, nicht nur Seins-, sondern auch Bewußtseins- und Erlebensebene ist, erweist sich für unseren Verstand in letzterer Hinsicht als bedeutender als in ersterer. Angesichts der prekären Situation, in welcher sich unser Verstand befindet, der in seiner gewöhnlichen Verfahrensweise außerstande ist, das Eine zu erfassen, und doch aufgrund seiner Natur niemals ein Scheitern in seiner Frage nach dem Urgrund all dessen, was ist, akzeptieren kann, erweist sich als einziger Ausweg die gänzliche Aufgabe seines gesamten diskursiv-eidetischen Apparates. Die einzige Möglichkeit einer exakten Wissenschaft des Einen, die unserem Verstande offensteht, ist die mystische Erfahrung des Einen. In ihr ist das Erkenntnisideal der *adaequatio rei et intellectus* bis hin zur *identificatio*, und das heißt über jedes gewöhnliche Maß hinaus, realisiert. So wird schließlich das Eine, das in sich gleichermaßen objektiv-metaphysische wie subjektiv-mentale Größe ist, für unseren Verstand, für den zunächst allein der erstere Aspekt im Vordergrund stand, zur rein mystischen Größe, zum *thauma*, zum jeder gewöhnlichen Wissenschaft verschlossenen und nur der höchsten Wissenschaft der mystischen Einigung zugänglichen Mysterium.

2) Der Geist

Wir haben nun also das Eine als den nichtentstandenen Urgrund aller vielheitlichen Realität kennengelernt, welcher die Vielheit allen von ihm verschiedenen Seins auf absolut vielheitslose Weise in sich vorgebildet und eingefaltet trägt. Was bisher jedoch unbeantwortet blieb, ist die Frage, auf welche Weise jener transzendente, weil jenseits jeglicher Vielheit gelegene Urgrund das durch Vielheit und Differenz gekennzeichnete Sein aus sich entläßt. Bevor sich jedoch Plotin mit der Frage des Wie dieser Entstehung auseinandersetzt, beschäftigt ihn die Frage nach dem Warum. In der Tat stellt sich angesichts der vielheitlichen Struktur der zweiten Stufe des plotinischen Weltbaues sowie aller auf sie folgenden Realität die Frage, wieso das vielheitslose Eine nicht bei sich selbst geblieben ist. Wieso mußte überhaupt Vielheit und Differenz und mit ihr auch Bedürftigkeit aus jener über jeden Mangel erhabenen und von jeder Unvollkommenheit freien Einfachheit entstehen? Wieso ist überhaupt Mannigfaltigkeit? Wieso ist überhaupt Seiendes?

Das Eine ist als Quelle (*pege*) aller entstandenen Realität die Überfülle (*to hyperpleres*), die alles von ihr Verschiedene notwendig zeugt. Die Bestimmung der schöpferischen Urkraft des Einen als Quelle hat zwar zunächst einmal (ebenso wie auch die Bestimmung als Wurzel, Same, Licht) die Auf-

gabe, den Urgrund allen Seins als implikative Einheit zu erweisen. Das Eine ist als Quelle die alle Vielheit und Differenz auf überseiende und absolut vielheitslose Weise in sich schließende Einfachheit. Andererseits beinhalten derartige Bestimmungen des Einen jedoch auch die in seiner reinen Einfachheit implizierte Eigenschaft der Überfülle: Das Eine ist die Überfülle, die alles von ihr selbst Verschiedene erzeugt. Wichtig hierbei ist, daß das Eine das von ihm verschiedene Sein nicht vermittelt eines Aktes bewußter Überlegung, sondern gleichsam unbewußt und aufgrund einer sich aus seiner Überfülle ergebenden metaphysischen Notwendigkeit erzeugt. Um die Notwendigkeit dieser Zeugung zu erweisen, geht Plotin sogar von seiner strengen Forderung der Unvergleichbarkeit von unentstandenem und entstandenem Sein ab. Die Notwendigkeit als das metaphysisch Vollkommene und Höherstehende das Nachgeordnete und weniger Wirkliche zeugen zu müssen, teilt das Eine mit allem Seienden, das in seinem Bereich Vollkommenheit erlangt hat, "wohnt doch jedem Wesen inne ein Streben, das ihm Nachgeordnete hervorzu- bringen und sich zu entfalten, wie von einem teillosen Ursprung aus forzuschreiten zum Ziel der sinnlichen Erscheinung, wobei jedoch die obere Stufe stets an dem ihr eigenen Ort verharret und das Niedere nur gleichsam aus sich gebiert vor übergewaltiger Kraft"⁴⁵.

Die Antwort auf die Frage, warum der transzendente Grund aller Vielheit überhaupt zum Grund wurde, gibt also ein Gesetz, das metaphysische Gesetz der Überfülle⁴⁶. Wichtiger als die Frage nach dem Warum der Entstehung von Vielheit ist

jedoch die Frage nach dem Wie. Ihr gilt das eigentliche Interesse Plotins:

"Aber wie kann es aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgendetwas zeigt? Nun, eben deshalb weil nichts in ihm war, kann alles aus ihm kommen, gerade damit das Seiende existieren könne, ist Jener selbst nicht Seiendes, ist aber dessen Erzeuger. Diese vergleichsweise so genannte Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sucht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen und seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht. Das so Entstandene aber wendete sich zu Jenem zurück und wurde von ihm befruchtet, und indem es entstand, blickte es auf Jenes hin; und das ist der Geist" 47.

Wie entläßt also das von jeder Vielheit freie Eine das von Vielfältigkeit durchsetzte Sein? Wieder beantwortet Plotin zuerst das Warum. Die Vielheit kann aus dem Einen kommen, weil das Eine in seiner reinen Einfachheit (die, wie wir wissen, eine implikative ist) die Überfülle ist, die das Andere notwendig zeugt. Wie aber kommt nun dieses Andere aus dem Einen? Wie entsteht der Geist? Diese beiden Fragen sind eigenartigerweise nicht identisch. Eigenartig ist dies deshalb, weil der Geist als die zweite Stufe nach dem Einen gerade das Andere sein müßte, welches das Eine aus sich ent-

läßt. Dennoch lautet die Antwort Plotins: Der Geist entsteht, indem sich das Entstandene (= das Andere) auf das Eine zurückwendet und auf es zurückblickt; der Geist ist gar nichts anderes als dieses Zurückblicken des Entstandenen auf das Eine selbst. Diese Antwort impliziert, daß es zwischen dem Geist und dem Anderen, welche beiden das Eine entläßt, einen Unterschied gibt, und zwar einen Unterschied in dem Sinne, daß das Andere dem Geist in seiner Entstehung vorausgeht und diese erst ermöglicht. Das ist befremdlich. Insbesondere ergeben sich hier sofort zwei neue Fragen, nämlich erstens: Was ist dieses rätselhafte Andere, welches zwischen Einem und Geist steht?, und zweitens: Wie entsteht es aus dem Einen? Wenn wir sie beantworten wollen, müssen wir uns nach einem weiteren einschlägigen, das heißt die Entstehung des Geistes beschreibenden Text umsehen. Ein solcher liegt vor in V 1 7:

"Wir nennen aber, denn wir müssen uns deutlicher ausdrücken, den Geist ein Abbild von Jenem erstlich darum, weil das Erzeugte in gewissem Sinne ein »Jenes« sein, vieles von Ihm bewahren und Ähnlichkeit mit ihm haben muß, wie sie auch das Licht mit der Sonne hat. Aber doch ist Jenes nicht Geist; wie kann es da den Geist erzeugen? Nun, in dem Gerichtetsein auf sich selbst erblickte es sich selbst, und dies Erblicken ist der Geist" 40.

Gerade hörten wir, der Geist sei nichts anderes als das

Zurückblicken des zwischen Geist und Einem liegenden Anderen auf das Eine. Hier nun heißt es, der Geist sei das Erblicken des Einen durch sich selbst. Nun ist die Konfusion vollkommen. Denn entweder besteht ein unheilbarer Widerspruch zwischen beiden Texten oder aber das Eine ist mit dem erstentstandenen, zwischen Einem und Geist gelegenen Anderen identisch. Beides scheint unmöglich. Tatsächlich aber ist letzteres richtig. Der Geist nämlich entsteht nach Auskunft des Textes, wenn das Eine im Gerichtetsein auf sich selbst sich selbst erblickt, mit anderen Worten, der Geist entsteht, indem das Eine sich auf sich selbst zurückwendet. Diese Rückwendung auf sich selbst beinhaltet aber zwei Phasen. In der ersten verläßt das Eine gewissermaßen sich selbst, um die Hinkehr zu sich selbst zu vollziehen, in der zweiten vollendet es dieser Hinkehr, indem es sich selbst erreicht und erblickt⁴⁹. Damit nun ist das Rätsel des zwischen Einem und Geist gelegenen, erstentstandenen Anderen gelöst. Dieses Andere ist das Eine selbst in der ersten Phase der Rückwendung auf sich selbst, das heißt im Zustand, nachdem es sich verlassen, aber bevor es sich wieder erreicht hat⁵⁰. In dem Moment nämlich, in dem es sich erreicht beziehungsweise erblickt, ist es bereits Geist, nachdem es sich aber verlassen hat, ist es andererseits, obwohl noch immer mit dem Einen identisch, nicht mehr das ursprüngliche Eine, so wie es war, bevor es sich auf den Weg machte zu sich selbst. Es bleibt daher gar nichts anderes übrig, als das Eine in diesem Zustand als das (mit sich selbst identische) Andere (seiner selbst) zu bezeichnen.

Der Geist entsteht also aus dem Einen durch Selbstreflexion, durch Rückwendung des Einen auf sich selbst. Man muß sich hier jedoch vor einem Mißverständnis hüten. Die Rede nämlich von dem Gerichtetsein auf sich selbst, in welchem das Eine sich selbst erblickt, könnte den Gedanken nahelegen, der Geist entstehe, indem das Eine sich reflektiert. Das ist aber in dieser Form nicht richtig. Das Eine ist nämlich aufgrund seiner reinen Einfachheit gar nicht in der Lage, zu sich selbst in Beziehung zu treten. Nicht dem Einen also kommt im eigentlichen Sinne die den Geist erzeugende Rückwendung auf sich selbst zu, sondern dem Geist selbst. Auch bei einer Interpretation des Einen als sich selbst reflektierend würde zwar der Geist entstehen, aber das Eine würde zugleich mit der Entstehung des Geistes zerstört. Es bleibt daher keine andere Möglichkeit, als den paradoxen Gedanken zu akzeptieren, daß das Eine die den Geist zeugende Rückwendung auf sich selbst nur im Modus des Geistes vollenden kann und sich daher im Augenblick der Geistentstehung zugleich in diesen verwandelt und doch unerschüttert als es selbst beharrt.

Mit dieser Einsicht haben wir zugleich das Wesen des Geistes an der Hand: der Geist ist Selbstreflexion⁹¹. Und da die zweite Stufe der Realität nicht mehr reine vielheitslose Einheit sein kann wie die erste, sondern notwendig Vielheit in sich schließen muß, kann der Geist kein rein formales, inhaltsleeres Kreisen in sich selbst sein, sondern muß erfüllte Bewegung sein. Plotin erblickt den materialen Inhalt der Selbstreflexion des Geistes in der Idee. Der aus der

vollendeten Rückwendung des Einen auf sich selbst entstandene Geist denkt sich selbst, indem er sich in die Vielheit der Ideenwelt zerteilt, welche Vielheit er doch im Akt der Selbstreflexion wieder in eine höhere Einheit aufhebt (und diese Einheit ist es gerade, was seine Abbildbarkeit dem Einen gegenüber ausmacht⁵²). Wir haben also zweierlei. Der Geist als aus der Rückwendung des Einen entstanden denkt sich selbst. Doch als Geist denkt er auch die Idee, da diese das ihm als Geist eigentümliche und angemessene Denkobjekt ist. In der Spekulation Plotins müssen daher notwendig Geist und Idee identisch sein⁵³. Als vollbestimmtes Wesen des Geistes ergibt sich deshalb: der Geist ist noetisch erfüllte Bewegung, welche die Vielheit ihrer Inhalte in Einheit zusammenschließt, oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Geist ist die in der selbstreflexiven Bewegung des Geistes stehende Ideenwelt, welche von ihr zu vielheitlicher Einheit zusammengeschlossen wird. In dieser dynamischen Identität von Denkendem und Denkobjekt einerseits und Einheit und Vielheit andererseits hat der Geist seine Wirklichkeit und seine Vollkommenheit.

3) Die empirische Realität

Der Übergang vom Einen zum Geist ergibt sich als notwendige Konsequenz aus dem metaphysischen Gesetz der Überfülle. Was auch immer in seinem Bereich vollkommen ist, zeugt notwendig aus eben dieser Vollkommenheit ein Anderes, rangmäßig unter ihm Stehendes. Die Entfaltung des Einen zum Geist stellt somit zwar gewiß einen Seinsverlust dar, aber eben weil sie sich notwendig und aufgrund einer metaphysischen Gesetzmäßigkeit vollzieht, kann es sich bei ihr um keinen Sturz handeln. Ganz anders verhält es sich mit der Entstehung der empirischen Realität. Für den Übergang von der intelligiblen Realität des Geistes zur empirischen Realität kann die metaphysische Gesetzmäßigkeit der Überfülle nur noch bedingt verantwortlich gemacht werden. Die Hauptlast der Verantwortung entfällt auf die individuelle Einzelseele. Diese nämlich ist es, die in einem Akt freier Entscheidung ein untergeordnetes Erleben einem seinsmäßig höheren Zustand vorzieht. Anders als bei dem von jeder Überlegung freien Überfließen des Einen kann man daher bei der empirischen Realität nicht mehr von einer wertneutralen und außerhalb ethischer Kategorien stehenden Entstehung sprechen. Die empirische Realität entsteht durch einen Sturz. Sie ist daher eine schuldhafteste Struktur.

Aber wir wollen der Reihenfolge nach vorgehen. Bei der Lektüre der einschlägigen, die Entstehung der empirischen

Realität betreffenden Stellen könnte nämlich der Eindruck entstehen als würde Plotin sich in innere Widersprüche verwickeln. An einigen Stellen der Enneaden scheint die empirische Realität Folge, an anderen hingegen Ursache des Sturzes der Seele zu sein⁵⁴. Der Widerspruch ist indes nur ein scheinbarer. Denn die Seele, die durch einen Akt der Auseinanderlegung der intelligiblen Einheit des Geistes materielle Welt und Zeit konstituiert, ist nicht identisch mit der Seele, die sich zum Abstieg in die materielle Welt verleiten läßt. Erstere ist die Weltseele. Sie erzeugt durch Fragmentierung die materielle Welt. Letztere ist die individuelle Einzelseele. Sie unterliegt selbst der Fragmentierung, da sie der Lockung der von der Weltseele konstituierten materiellen Welt der Körper nicht widerstehen kann⁵⁵.

Obwohl Plotin hinsichtlich der Weltseele von einer Seelenkraft spricht, die "nicht ruhig war, sondern immer erpicht, das droben Geschaute einem anderen Wesen zuzutragen"⁵⁶ und obwohl er im Zusammenhang mit der Entstehung der empirischen Realität von einem "Schaffen" (*poiein*) der Weltseele spricht - Ausdrucksweisen, die uns zwingen, die Aufteilung der intelligiblen Inhalte des Geistes als einen Akt der Weltseele zu bezeichnen -, darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser Akt der Auseinanderlegung weniger eine bewußte Entscheidung als eine Form des Gesetzes der Überfülle ist, wie es uns bereits bei der Entstehung des Geistes aus dem Einen begegnet ist⁵⁷. Eine bewußte Entscheidung gegen die intelligible Einheit des Geistes und für die raumzeitliche Zerstreuung der Körperwelt finden wir bei

der Weltseele nicht. Als Mittlerin zwischen Geist und Sinnenwelt dient sie keinen anderen Gesetzen als denen des Ganzen. Die Erzeugung einer untergeordneten Realität bedeutet für sie keinen Zugewinn. Ob es eine materielle Welt gibt oder nicht, macht keinen Unterschied für sie. Sie bleibt immer gänzlich dem Geiste zugewandt, bewegt sich "gleichsam im Kreis" um ihn herum und läßt sich vom Glanz seiner Ideen erleuchten.

Ganz anders ist dies bei der individuellen Einzelseele. Diese entscheidet sich bewußt gegen die vielheitliche Einheit des Geistes für die reine Vielheitlichkeit der materiellen Körperwelt, da sie sich auf diese Weise einen Zugewinn verspricht⁹⁹. Anders als die Weltseele hat sie ein Interesse daran, daß es materielle Gegenstände und Körper gibt, die einander fremd sind und einander wechselseitig Grenzen auferlegen. Sie wendet sich diesen inselartigen und fragmenthaften Objekten im vollen Bewußtsein der sich daraus ergebenden Konsequenzen zu, da sie nur als isoliertes Subjekt die Möglichkeit hat, die Herrschaft über das begrenzte Universum eines vielfältig determinierten Ich auszuüben. Ursprünglich regieren die individuellen Einzelseelen die Welt als Ideen aus der kontemplativen Spannung des Geistes heraus. Hierbei kommt ihnen die sich aus ihrer wechselseitigen Durchdringung und Ungeschiedenheit ergebende Unbegrenztheit sowie vollkommene Freiheit zu. Doch vor die Wahl gestellt, entweder in der intelligiblen Vollkommenheit des Geistes zu verbleiben oder aber in der materiellen Welt als nur noch einem bestimmten Körper zugehörig zu einem vom

Ganzen losgerissenen und isolierten Fragment zu werden, entscheiden sie sich für das letztere: "*metaballousai ek tou holou eis to meros*"⁵⁹. Sie nehmen die sich aus der ausschließlichen Konzentration auf ein isoliertes und vergängliches Objekt ergebende Fragmentierung in Kauf, weil sie in jenem Objekt dasjenige in verstärktem Maß wiederzuerkennen glauben, was sie selbst an Individualität und Einzigartigkeit besitzen (die individuellen Einzelseelen besitzen ja bereits auf der Stufe des Geistes eine Individualnatur, das heißt sie sind technisch gesprochen Individualideen⁶⁰). Die individuellen Einzelseelen lösen sich also aus der Vollkommenheit des Geistes aufgrund einer sie erfüllenden Sehnsucht nach Autonomie. Die Freiheit, die in der Herrschaft über ein eigenes kleines Universum liegt, ist freilich nur ein Zerrbild und eine Pervertierung der intelligiblen Freiheit⁶¹. Nichtsdestotrotz ist es gerade diese Freiheit, die die Seele zum Abstieg in die sinnenfällige Welt verleitet.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Natur des sinnlichen Erkennens⁶². Dieses nämlich ist weit davon entfernt, interesselose Auskunft zu sein; vielmehr handelt es sich hierbei um eine Gesamtheit von erlebten und erlittenen Sichtweisen. Sinnliches Erkennen entsteht zunächst, wenn der Körper die ihn von außen treffenden Stöße anderer Körper erleidet. Sinnliches Erkennen scheint zunächst gar nichts anderes zu sein als dieser Aufeinanderprall einander äußerlicher, weil vom Ganzen losgerissener Teile, die einander selbst dann fremd sind, wenn es sich um

die komplementären Teile ein und desselben Lebewesens handelt. Dennoch kann sich dieses eher affektive als repräsentative Erkennen nicht im bloßen Erleiden von Abdrücken erschöpfen. Der bloße Abdruck als solcher könnte weder zu Bewußtsein gelangen noch auch im Gedächtnis gespeichert werden. So ist für Plotin auch der Schmerz weniger Schmerz als solcher als vielmehr Kenntnis des Schmerzes (*gnosis odyne*⁶³). Die Seele muß sich dem Abdruck zuwenden und sich ihm sogar zu einem gewissen Teil unterwerfen. Die Einwirkung der Sinneswahrnehmung wird weniger passiv erlitten als vielmehr aktiv vollzogen und mitvollzogen. Das sinnliche Erkennen setzt so nicht nur das Vorhandensein eines mit Sinnesorganen ausgestatteten Körpers, sondern auch eine gezielte und bewußte Hinwendung seitens der Seele voraus (*neuein pros ta aistheta*⁶⁴). Das sinnliche Erkennen entsteht durch die Verbindung der Seele mit einem Körper, dessen Begierden, Ängste, Leidenschaften und Reaktionen sie gleichzeitig erzeugt und sich zu eigen macht.

Die empirische Realität entsteht also in einem zweistufigen Prozeß. Zuerst erzeugt die Weltseele in einem quasi-unbewußten und unter dem Gesetz der Überfülle stehenden Akt die materielle Welt der Körper. Dann steigt die Einzelseele in diese durch Fragmentierung der intelligiblen Einheit des Geistes erzeugte Körperwelt hinab. Erst durch diesen zweiten Schritt entsteht die empirische Realität im eigentlichen Sinne⁶⁵. Die empirische Realität ist daher in erster Linie eine subjektive Struktur. Sie ist dies in der Weise, daß ihre objektive, materiell-körperliche

Seite die Voraussetzung für ihre eigentliche, subjektive Seite darstellt. Ihr eigentliches Wesen liegt nicht in der Existenz einander äußerlich begrenzender Körper, sondern im Erleben dieser Äußerlichkeit und Begrenzung durch die Seele. Es wäre ganz falsch, die empirische Realität als eine unabhängige und für sich existierende Größe zu betrachten, gleichsam als Ding an sich, das von der Seele nur von außen her registriert würde und ansonsten eine von ihr unabhängige Existenz besäße. Eine solche Auffassung würde die empirische Realität mit ihrem objektiven Teilaspekt, der Ordnung der Körper, identifizieren. Die empirische Realität als ganze genommen hingegen ist nicht einfach nur das, was der individuellen Einzelseele in der sinnlichen Wahrnehmung begegnet, sondern die sinnliche Wahrnehmung selbst und das Gesamterleben, in welches sie eingebettet liegt⁶⁶.

Hieraus ergibt sich von selbst, daß es so viele "empirische Realitäten" gibt wie individuelle Einzelseelen, die sich mit Körpern verbunden haben. Nicht nur nimmt sich die sinnlich wahrnehmbare Welt aus der Warte eines jeden Körpers mit seinem konkreten Raum- und Zeitpunkt schon unter einem physikalischen Aspekt jeweils anders aus, auch die bereits in der intelligiblen Welt existierende, dort aber vom Gesamtleben des Geistes umschlossene Individualnatur jedes einzelnen Subjektes wirkt sich in der Weise aus, daß jede Seele in Verbindung mit einem Körper eine je eigene Erlebensstruktur entwickelt. Die empirische Realität ist daher auf vielfältige Weise durch Fragmentierung gekennzeichnet⁶⁷. Dies beginnt bereits bei ihrer objektiven Seite, der mate-

riellen Ordnung der Körper, die trotz ihrer Vielheitlichkeit und Außerlichkeit immer noch einen notwendigen Bestandteil der Gesamtentfaltung des Ganzen darstellt. Dies vollendet sich auf tragische Weise in ihrer subjektiven und eigentlichen Seite, dem defizienten Erleben der individuellen Einzelseelen, in welchem nicht nur allgemein die das Denken des intelligiblen Subjektes kennzeichnende Ungeschiedenheit und Zeitlosigkeit durch Diskursivität und Zeitlichkeit ersetzt ist⁶⁰, sondern auch das allumfassende Gesamterleben des Geistes in die Vielheit der aus der Verbindung der jeweiligen Einzelseele mit einem Körper hervorgegangenen "empirischen Realitäten" aufgespalten ist.

II) Die subjektiv-mystische Seite: der mystische Aufstieg

Nach der Darstellung der objektiven Seite der plotinischen Mystik wenden wir uns nunmehr der Darstellung ihrer subjektiven und eigentlichen Seite zu. Da die empirische Realität durch den freiwilligen Abstieg der Einzelseele entsteht und dieser Abstieg aus den Prämissen der plotinischen Philosophie heraus ein schuldhaftes Verhalten darstellt, liegt es nahe, zunächst die Ethik Plotins zu untersuchen.

1) Die Ethik

Ausgangspunkt der plotinischen Ethik ist die prekäre Situation, in welche die Seele durch ihr eigenes Verschulden gerät. Denn anders als es der Seele auf der Ebene des Geistes schien, bedeutet die sich aus dem Abstieg in einen Körper ergebende Verengung ihres Horizontes keinen Zugewinn, sondern eine Verschlechterung der Erlebensqualität. Der Bewußtseinszustand der mit einem Körper verbundenen Seele ist notwendig unglücklich. Er ist dies nicht nur, weil die Seele in ihren Stimmungen den wechselnden Zuständen des betreffenden Körpers, seinen Affektionen durch andere Körper und der nicht immer im gleichen Maße vorhandenen Übereinstimmung seiner Teile unterworfen ist, während sie früher doch über die ihr gemäße Unwandelbarkeit und Leidenslosigkeit verfügte. Er ist dies insbesondere auch deshalb, weil die Herrschaft über ein eigenes kleines Universum, welche ihr so verlockend erschienen war, das Erleben der höheren Grade von Harmonie, durch welche die oberen Stufen des plotinischen Weltbaues gekennzeichnet sind, notwendig verhindert. Es ist daher das einzige Ziel der plotinischen Ethik, diesen unglücklichen Bewußtseinszustand zu beseitigen und die Seele in das Erleben jener höheren Grade von Harmonie zurückzuführen. Wenn so das ausschließliche Ziel der plotinischen Ethik in der Erlangung der mystischen Glückseligkeit liegt,

so legt sich natürlich sofort der Verdacht nahe, daß es in dieser Ethik um die liebende Zuwendung zum Nächsten nicht allzu gut bestellt sein kann. Dieser Verdacht ist auch berechtigt. Die Ethik Plotins gehört zu jenem Typus von Ethik, welcher, da er Schuld und Verfehlung nicht im moralischen, sondern im metaphysisch-mystischen Bereich ansetzt, am treffendsten als mystischer Amoralismus zu bezeichnen ist⁶⁹. Die ethische Verfehlung wird in diesem Typus von Ethik im Gegensatz zur herkömmlichen Ethik nicht im Fehlverhalten dem Nächsten gegenüber, sondern im freiwilligen Verlust eines als metaphysisch ursprünglicher verstandenen Einheitserlebens gesehen. In beiden Fällen ist der Egoismus die auszurottende Wurzel des Übels. Während jedoch im ersten Fall der Egoismus als spezifisch menschlicher ein der Vollendung des empirischen Menschen entgegenstehendes Fehlverhalten ist, wird er im zweiten Fall als metaphysischer im Sinne einer den empirischen Menschen erst erzeugenden Fehlleistung verstanden. Daß nun die Ethik Plotins tatsächlich jener Kategorie des mystischen Amoralismus zuzurechnen ist, läßt sich am deutlichsten an einem überaus charakteristischen Aspekt seiner Philosophie erweisen, nämlich an seiner Umgestaltung des traditionellen Tugendbegriffes zu einer mystischen Erlebensqualität.

Wie sehr Plotins Verhältnis zur Tugend vom mystischen Grundcharakter seiner Philosophie geprägt ist, zeigt sich besonders deutlich in seinem Verhältnis zu den Kardinaltugenden der klassischen Tradition. Die klassische Tradition hatte vier Kardinaltugenden unterschieden:

Weisheit	(<i>sophia</i> , <i>sapientia</i>)
Tapferkeit	(<i>andreia</i> , <i>fortitudo</i>)
Besonnenheit	(<i>sophrosyne</i> , <i>temperantia</i>)
Gerechtigkeit	(<i>dikaiosyne</i> , <i>justitia</i>) ⁷⁰

Diese Einteilung ist die platonische, die später von den Stoikern allgemein gemacht wurde. Aristoteles hingegen zieht die Einteilung in ethische und dianoetische Tugenden vor⁷¹. Die klassischen Kardinaltugenden sind nun insofern ihrer innersten Bedeutung nach ethisch, als sie alle praxisorientiert und, da eine Praxis außerhalb der menschlichen Gemeinschaft undenkbar ist, alle mehr oder weniger an den Erfordernissen des Gemeinschaftslebens orientiert sind⁷².

Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als hätte sich durch die Einbeziehung der vier Kardinaltugenden in das plotinische Weltinterpretationssystem auch bei Plotin für ihre Bedeutung selbst nicht allzuviel geändert. Diese Auffassung legt beispielsweise nahe die Stelle V 9 1, wo Plotin die Menschen in drei Arten unterteilt, nämlich jene, die das Sinnliche für das Erste und Letzte halten, jene, die sich ein kleines Stück über das Sinnliche erheben, aber mitsamt dem Worte Tugend, das sie im Munde führen, zum praktischen Handeln herabsinken, und jene, die den Glanz dort oben sehen und sich zu ihm erheben⁷³. Die Tugend scheint hier, obwohl sie auf die Ebene der empirischen Realität beschränkt bleibt, ihre ursprüngliche Bedeutung eines praktisch-ethischen Verhaltens beizubehalten. Den gleichen Eindruck erweckt auch die inhaltliche Parallelstelle II 9 9, die auf ganz analoge Weise ebenfalls drei Kategorien von

Menschen unterscheidet:

"Er hat die Einsicht erlangt, daß es auf Erden zweierlei Leben gibt, eines für die Weisen und eines für die Masse der Menschen; das Leben der Weisen ist auf das höchste Gut, nach oben gerichtet; das der gewöhnlichen Menschen ist wiederum ein zwiefaches; das höhere gedenkt der Tugend und hat Zugang zu gewissen Werten, der gemeine Haufe aber ist sozusagen nur zum Handlanger der notwendigen Bedürfnisse für die Edleren da" ⁷⁴.

Beide Stellen legen die Auffassung nahe, daß die klassischen Kardinaltugenden durch ihre Einbeziehung in das plotinische Weltsystem zwar an Wert und Prestige verloren, ihre ursprüngliche Sinngebung aber eines letztlich an den Erfordernissen der Gemeinschaft orientierten Verhaltens beibehalten haben, da der Mensch des praktischen Lebens ihrer auch weiterhin noch als sittlicher Verhaltensnormen bedarf. Für den Mystiker freilich sind die Tugenden wertlos geworden, da die empirische Realität als der ihnen von Natur aus angestammte Bereich aus den Prämissen der plotinischen Philosophie heraus auf eine untergeordnete Stufe herabgedrückt und die Tugend infolgedessen dem Weisen, als dem aus diesem Bereich fliehenden Mystiker, gänzlich inadäquat wird.

Dieser Auffassung, nach welcher die Tugenden nur noch für den Menschen der Praxis und nicht mehr für den Menschen der mystischen Schau von Bedeutung sind, steht nun aber folgen-

der Text entgegen:

"Da »das Böse« hier unten ist und »diesen Ort notwendig umwandelt«, die Seele aber das Böse fliehen will, so »müssen wir fliehen von hier«. Und was ist das für eine Flucht? »Gott gleich zu werden«, heißt es. Und das erreichen wir, »wenn wir gerecht und heilig und zugleich einsichtig« werden, überhaupt wenn wir zur Tugend gelangen" 75.

Gerade noch schien es, als könne es für den aus der empirischen Realität flüchtenden Mystiker keine Tugenden mehr geben, da diese ihrem Wesen nach notwendig gerade demjenigen Bereich angehören, welchem die Flucht gilt. Nun aber wird uns gesagt, diese Flucht bestünde gerade darin, daß man zur Tugend gelangt. Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Die Lösung liegt in der plotinischen Einteilung der Tugenden. Plotin unterscheidet nämlich zwei Arten von Tugenden,

a) bürgerliche (I 2 2: *politikai*

VI 3 16: *praktikai*

I 3 6: *physikai, kato*)

b) höhere (I 3 6: *logikai, teleiai*) 76

Die für den Mystiker bedeutungslos gewordenen Tugenden sind die Tugenden der bürgerlichen Stufe, die von ihm als Ziel seiner Flucht angestrebten Tugenden hingegen die Tugenden, wie sie sich auf der höheren Stufe finden. Da nun aber jede der beiden Stufen alle vier Kardinaltugenden umfaßt und die Kardinaltugenden der bürgerlichen Stufe mit den Kardinaltu-

genden im herkömmlichen Sinne identisch sind, stellt sich jetzt die Frage, was denn nun die Tugend der höheren Stufe sei. Plotin antwortet:

"Nun, da die Seele böse ist, sofern sie mit dem Leibe »verquickt« ist und so den gleichen Affektionen wie er unterworfen ist und all sein Wähnen mit ihm teilt, so ist sie doch wohl gut und hat Tugend, wenn sie weder sein Wähnen teilt, sondern allein ihre Wirksamkeit übt - und das ist Vernunft und Einsicht (phronein) -, noch sich seinen Affekten unterwirft - das ist Selbstbeherrschung (sophronein) -, noch Furcht hat, da sie im Abstand vom Leibe bleibt - und das ist Tapferkeit (andrizesthai) -, wenn vielmehr in ihr gebietet Vernunft und Geist und das Andere nicht widerstrebt - und das ist Gerechtigkeit (dikaiosyne). Einen solchen Zustand nun der Seele, in welchem sie in der geschilderten Weise denkt und dabei ohne Affekte ist, kann man doch wohl treffend als Gleichwerdung mit Gott bezeichnen" 77.

Die höhere Tugend ist also nur dem Namen nach noch Tugend, in Wahrheit ist sie Gleichwerdung mit Gott, das heißt sie ist ein mystischer Zustand. Dieser mystische Zustand ist freilich kein der Seele neuer und fremder Zustand, den sie als ihr unbekannten erst erwerben müßte, er entspricht vielmehr ihrem wahren und ursprünglichen Wesen. Dieses ursprüngliche Wesen besaß sie, bevor sie sich mit einem Körper ver-

band und seinem affekthaften und fragmentarischen Erleben untertan wurde, und sie besitzt es wiederum, sobald sie sich vom Körper befreit. Ja, das hier vermeinte mystische Erleben - es gibt verschiedene Arten wie wir weiter unten noch sehen werden - ist gar nichts anderes als dieser leibfreie Zustand der Seele selbst. Daß die Tugend der höheren Stufen ein mystisches Erleben und dieses mystische Erleben der leibfreie Zustand der Seele ist, spiegelt sich auch in der inhaltlichen Deutung der einzelnen Tugenden wieder. So wird die Phronesis zur körperfreien und daher mystischen Wirksamkeit der Seele, die Mäßigkeit als Freiheit von körperlichen Affekten selbst zum mystischen Affekt, die Tapferkeit zur Furchtlosigkeit des Mystikers, der in der Welt nichts mehr verloren und daher nichts mehr zu verlieren hat, und die Gerechtigkeit zum mystischen Einheitserleben, in welchem das Andere (= die Vielheit) seine Widerständigkeit verliert. Plotin läßt keinen Zweifel daran, daß er nur diese mystische Tugend im Sinne eines leibfreien Zustandes der Seele, nicht aber die Tugend im herkömmlichen Sinne eines praxis- und gemeinschaftsorientierten Verhaltens meint, wenn er die Flucht aus der empirischen Realität mit der Erlangung der Tugend identifiziert:

"Aber das Trachten sollte ja nicht darauf gehen, ohne Verfehlung zu sein, sondern »Gott« zu sein. Der Mensch nun, dem doch eine unwillkürliche Verfehlung in diesen Dingen vorkommt, der ist Gott und Daimon, also zwiefältig, oder besser, er hat bei sich ein

andres Wesen, welches nur niedere Tugend hat. Aber wenn nichts dergleichen ihm widerfährt, dann ist er Gott und nur Gott..." 78.

Und weiter unten fährt er im gleichen Sinne fort:

"Er sieht in der Zucht (to sophronein) nicht nur jenes bloße Regeln, sondern sich vielmehr möglichst ganz ab, lebt überhaupt nicht das Leben des Menschen, des guten Menschen wie es die bürgerliche Tugend fordert, sondern dies läßt er hinter sich, er entscheidet sich für ein andres, für das Leben der Götter; denn mit ihnen, nicht mit guten Menschen soll die Gleichwerdung stattfinden" 79.

Es wäre ein Irrtum, wollte man aus der plotinischen Zweiteilung der Tugend in eine niedere und eine höhere den Schluß ziehen, es gäbe nunmehr einfach zwei Formen von Tugend, eine herkömmliche im Sinne eines ethischen Verhaltens und eine höhere im Sinne des mystischen Erlebens. Eine solche Auffassung würde die plotinische Neuerung darauf reduzieren, daß der Begriff der Tugend nunmehr auch einen mystischen Zustand bezeichnen kann. Die plotinische Tugenddichotomie bringt aber mehr mit sich als nur die Einführung eines Synonyms für "mystisches Erleben". Die Zweiteilung der Tugend in eine höhere, mystische und eine niedere, ethische beseitigt im Grunde die untere Stufe dieser Dichotomie. Denn

da das einzige Ziel des Mystikers in der Erlangung der höheren Tugend, das heißt der mystischen Erfahrung, besteht, kann alles, was diesem Ziel entgegensteht, nur noch schlecht und das Gegenteil von Tugend sein. Die niedere Tugend hat nun aber gerade wegen des ihr zukommenden relativen Wertes die Eigenschaft, diesem Ziel im Wege zu stehen. Sie fixiert den Mystiker auf die Ebene der empirischen Realität, da sie das Ziel des Lebens in der Beseitigung des moralischen Übels setzt und gerade damit die Existenz von höheren Ebenen der Realität und des Erlebens aus dem Blick geraten läßt⁸⁰. Ihr großer Irrtum besteht darin, daß sie das Übel im moralischen Fehlverhalten, nicht aber in der Realitäts- und Erlebensstruktur ansetzt, in welcher moralisches Fehlverhalten allein möglich ist. Eben deshalb wäre es ein Irrtum, anzunehmen, Plotin habe einfach nur neben die Tugend im herkömmlichen Sinne noch eine weitere Tugend, nämlich die Tugend im Sinne des mystischen Erlebens gesetzt. Es handelt sich bei der plotinischen Tugenddichotomie in Wahrheit gar nicht um eine Zweiteilung der Tugend in eine Tugend der niederen und eine der höheren Stufe, sondern um die Beseitigung der niederen Tugend oder, was auf dasselbe hinausläuft, um die Umwandlung der niederen, herkömmlichen Tugend in die höhere, mystische⁸¹. Daß sich Plotin im übrigen dessen selbst durchaus bewußt war, zeigt der folgende Text:

"Doch ob der, welcher die höheren Tugenden hat, aktual auch die niederen Tugenden hat oder ob es anders darum steht, das prüft man am besten an der

Einzelteugend, z.B. der Einsicht (*phronesis*); wenn er andern Grundsätzen folgt, wie kann dann die niedere noch in ihm bestehen bleiben sei es auch nur als nichtaktuale? Wo doch das Wesen der niedern so weit, das der höhern so weit reicht; wo die niedere Zucht (*sophrosyne*) nur regelt, die höhere völlig aus-tilgt?"⁸².

Und er fährt fort:

"Nein, er wird die niederen und was denn aus ihnen kommt, nur dadurch besitzen daß er sie weiß; vielleicht wird er auch nach einigen von ihnen handeln wenn es die Umstände erfordern; aber er schreitet vor zu höheren Grundsätzen und anderen Maßen und wird dann nur nach diesen handeln"⁸³.

Tugend im eigentlichen Sinn ist für Plotin eben nur noch die a-soziale und unethische Tugend der höheren Stufe. Gegenüber dieser Tugend im Sinne eines mystischen Erlebens ist die herkömmliche Tugend bedeutungslos und sogar schädlich geworden. Tugend im Sinne eines Ausgerichtetseins an den praktischen Erfordernissen des Gemeinschaftslebens spielt daher keine Rolle mehr in der Ethik Plotins. Die Ethik Plotins ist mystischer Amoralismus. Die liebende Zuwendung zum Nächsten hat keinen Platz mehr in ihr⁸⁴.

2) Die Erfahrung

Die zur Diskussion stehende Frage lautet: Handelt es sich bei der Mystik Plotins um eine panenhenische, monistische oder theistische Mystik? Das einzige, was wir bisher wissen, ist, daß Plotin keine Nächstenliebe kennt. Aufgrund dieses Fehlens von Nächstenliebe legt sich zu diesem Zeitpunkt die Vermutung nahe, daß die Mystik Plotins keine theistische Mystik sein kann. Um diese Vermutung zu erhärten oder zu widerlegen, ist eine nähere Untersuchung der die mystische Erfahrung beschreibenden Texte notwendig. Bereits eine erste Sichtung dieser Texte ergibt nun, daß Plotin zwei Arten von mystischer Erfahrung kennt, die mystische Nous-Erfahrung und die mystische Hen-Erfahrung. Sie müssen beide jede für sich untersucht werden. Wir beginnen mit der mystischen Nous-Erfahrung.

a) Die mystische Nous-Erfahrung

"Sie aber (scil. die mystische Nous-Erfahrung) scheint ihnen hervor aus einem unsichtbaren Orte und geht hoch über ihnen auf, erleuchtet alles und füllt

es mit ihrem Glanze; die drunten betäubt sie, sie wenden sich ab, da sie den Anblick nicht ertragen wie bei der Sonne. Denn die einen ertragen jene Welt und schauen, die andern werden verwirrt, im Maße sie von ihr abstehen; die aber die Kraft haben hinzusehen, schauen alle auf sie und ihre Inhalte. Es empfängt aber nicht ein jeder stets das gleiche Schauen; sondern der angespannt hinblickt, sieht hervorleuchten der Gerechtigkeit Quelle und Inbegriff, ein anderer erfüllt sich mit dem Anblick der Zucht (nicht der, welche die Menschen allgemein in sich tragen; denn diese irdische ist irgendwie nur ein Abbild jener) " 85.

Was uns an diesem, die mystische Nous-Erfahrung beschreibenden Text sofort auffällt, ist die Erwähnung der Tugend ("Gerechtigkeit" und "Zucht"). Wie wir bereits wissen, unterscheidet Plotin zwischen einer bürgerlichen und einer höheren Tugend. Die Tugend, von der hier im Rahmen der mystischen Nous-Erfahrung die Rede ist, ist natürlich die höhere Tugend. Dennoch ist es nicht in erster Linie das, was Plotin zum Ausdruck bringen will, wenn er von der "Quelle" und dem "Inbegriff" der Gerechtigkeit spricht und zugleich darauf hinweist, daß es sich bei der hier vermeinten Zucht nicht um jene Zucht handelt, "welche die Menschen allgemein in sich tragen". Die entscheidende Einsicht, die uns Plotin hier hinsichtlich der Tugend vermittelt, ist eine metaphysische: Die höhere Tugend ist Urbild und Idee, die irdische

ist ihr gegenüber nur ein Abbild⁸⁶. Damit wird die plotinische Tugenddichotomie zur Ideenlehre. Die wahre Realität liegt in der Ideenwelt, hier der höheren Tugend, die Gegebenheiten der Sinnenwelt hingegen, hier die irdischen Tugenden, sind nur defizienter Modus und eher Nichtsein als Sein. Nun sahen wir aber andererseits bereits, daß die höhere Tugend eine Erlebnisgröße und ein mystischer Zustand ist. Wie aber stimmt nun das zusammen? Wie kann die höhere Tugend zugleich Idee und mystischer Zustand sein? Oder anders gefragt: Wie kann die Idee ein mystischer Zustand sein? Die Beziehung, die die philosophische Tradition vor Plotin zwischen Seele (beziehungsweise Geist) und Idee kennt, ist eine rein äußerliche. Die Seele benutzt die Idee als erkenntnisleitende Norm, um mit ihrer Hilfe die Sinneserfahrung zu "lesen"⁸⁷. Kann nun aber die mystische Nous-Erfahrung in einer so verstandenen Schau der Idee bestehen? Die Antwort lautet: Nein, denn eine solche Schau der Idee ist eben mit dem empirischen Bewußtseinszustand identisch (wenn auch als ihn ermöglichender und erwirkender Grund). Dennoch beschreibt Plotin die Erfahrung als Schau der Inhalte der intelligiblen Welt und als "Schaunis" von Ideen. Es muß daher diese Schau der Ideen, wenn anders sie wirklich der Inhalt der mystischen Nous-Erfahrung sein soll, eine andere Art von Beziehung zwischen Seele und Idee darstellen als das in der philosophischen Tradition vor Plotin der Fall war. Dem ist nun in der Tat so. Welche Art von Beziehung zwischen Seele und Idee besteht, läßt sich der Beschreibung der Schau einer ganz bestimmten Idee entnehmen,

in der weiteren Fortsetzung gibt:

"Dieses also sieht Zeus, und wer von uns etwa von der gleichen Liebe ⁸⁸ getrieben wird, und sieht zuletzt die über allen anderen verharrende Schönheit als Ganzes, indem er Teil erhält an jener oberen Schönheit. Denn diese glänzt hell in allem und erfüllt die dorthin Gelangten, daß auch sie schön werden; so wie oft Menschen, die auf hohe Berge steigen, wo die Erde eine braune Färbung hat, ganz von diesem Braun gefärbt sind, weil sie gleich dem Boden werden, auf den sie treten; nur daß in jener Welt die Farbe, die an der Oberfläche erblüht, die Schönheit ist, oder richtiger, es ist ganz Farbe und aus der Tiefe her Schönheit, denn das Schöne ist ja nicht von ihm verschieden, daß es auf ihm erst erblühen müßte" ⁸⁹.

Welcher Art ist also die Schau der Idee bei Plotin? Wodurch unterscheidet sie sich von der Ideenschau der Tradition? Der Text beschreibt die besondere Art von Beziehung, die nach Plotin zwischen Seele und Idee besteht, anhand der Idee der Schönheit. Die Idee der Schönheit nämlich wird gesehen, indem man Teil erhält: *"to teleutaion hora menon epi pasin holon to kallos kallous metaschon tou ekei"* ⁹⁰. Durch dieses Teilerhalten an der Idee wird der Schauende von der Idee erfüllt: *"kai pleroi tous ekei genomenous"* ⁹¹. Er nimmt den Gehalt der Idee der Schönheit auf und wird selbst schön: *"hos*

kalous kai autous genesthai"⁹². Wie das genau zu verstehen ist, erläutert Plotin anhand eines Bildes (Bergsteigervergleich). Ebenso nämlich wie Menschen, die in die Berge steigen, gleich dem Boden werden, auf den sie treten, so werden auch Seelen, die ins Intelligible steigen, gleich dem Boden, auf dem sie sich dort befinden. Während dies für den Bergsteiger freilich nur scheinbar gilt, so gilt es für die in die intelligible Welt steigenden Seelen wirklich. Die Schau der Idee ist also nicht mehr ein äußerliches In-Blick-Nehmen der die sinnliche Erkenntnis ermöglichenden Norm durch die Seele, sondern ein Gleich- und Einswerden von Idee und Seele. Durch diese Gleich- und Einswerdung wird die an der Idee der Schönheit Teil erhaltende und von ihr erfüllt werdende Seele nicht nur auf eine bloß äußerliche Weise schön, so als ob sich die Idee der Schönheit nunmehr auch an der in ihre Nähe gelangten Seele spiegeln könnte, sie wird vielmehr selbst zur Schönheit und zur Idee der Schönheit. Eine Grenze zwischen beiden existiert nicht mehr. Wer hingegen die Idee nur von außen her in Blick nimmt, indem er etwa auf der Ebene des empirischen Bewußtseins einen philosophischen Diskurs über die Idee als metaphysischen Urgrund der sinnlichen Dinge und als die die sinnliche Erkenntnis ermöglichende Norm führt, der erlangt nur einen äußeren Eindruck der Idee und gelangt infolgedessen nicht zur Einswerdung von Idee und Seele. Plotin fährt daher fort:

"Indessen denen, die nicht das Ganze sehen, kommt nur der äußere Eindruck in Besitz; die andern

aber, die gleichsam durch und durch sich angefüllt haben mit diesem Nektar und von ihm trunken sind, da die Schönheit ihre ganze Seele durchdrungen hat, sie sind nicht mehr bloß Schauende: denn da gibt es nicht mehr hier das Objekt draußen, und dort das es von außen sehende Subjekt, sondern der scharf Blickende hat das, was er sieht, in sich selber..."⁹⁴.

Die Idee ist gewiß Urbild der Dinge und gewiß erkenntnisleitende Norm, doch ihr eigentliches Wesen liegt jenseits dieser nur für die empirische Realität bedeutsamen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Funktionen. Ihr eigentliches Wesen liegt in ihrer mystischen Funktion. Sie ist der "Nektar" der mystische Nous-Erfahrung und erst wer sich "durch und durch angefüllt hat mit diesem Nektar und von ihm trunken ist", ergreift sie in dieser ihrer eigentlichen Funktion⁹⁵. Die Idee ist der Nektar der Nous-Erfahrung, das bedeutet die Nous-Erfahrung vollzieht sich als Schau der Idee. Diese Schau ist aber eben kein äußerliches Sehen der Idee durch die Seele mehr, Idee und Seele, das "Objekt draußen" und das es "von außen sehende Subjekt" werden vielmehr miteinander eins. So finden wir in dieser neuartigen Fassung der Beziehung von Seele und Idee das erste phänomenologische Merkmal der Nous-Erfahrung: Die Nous-Erfahrung vollzieht sich als Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt⁹⁶.

Es ist mitnichten ein Zufall, daß Plotin gerade die Idee der Schönheit gewählt hat, um an ihr die mystische Nous-Er-

fahrung zu exemplifizieren. Denn diese vollzieht sich ja notwendigerweise nicht als Schau einer einzigen, sondern als Schau aller Ideen der intelligiblen Welt. Da nun die Idee der Schönheit als oberste Idee über allen anderen steht⁹⁷ und daher sowohl alle anderen Ideen in sich schließt als sie auch in allen anderen Ideen enthalten ist, impliziert die Schau der Idee der Schönheit beziehungsweise die Einswerdung mit ihr auch die Schau aller anderen Ideen beziehungsweise die Einswerdung mit ihnen. Wenn so aber die Schau einer Idee die Schau aller anderen Ideen impliziert, dann kann die mystische Nous-Erfahrung durch das Merkmal der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt noch nicht ausreichend beschrieben sein. Wie aus dem Merkmal der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt als weiteres Merkmal die Erfahrung der vielheitlichen Einheit folgt, zeigt uns der Text V 8 4, der zunächst ausführlicher noch als der eben zitierte Text V 8 10 und zugleich poetischer das der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt entsprechende Erleben darstellt.

"Denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Lichte durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht anderseits auch im anderen alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, das einzelne ist das Ganze und unermößlich ist das Leuchten. Denn jegliches

*Ding von ihnen ist groß, denn auch das Kleine ist dort groß; die Sonne ist dort alle Sterne, und jeder Stern ist Sonne und alle Sterne"*⁹⁹.

Dieser Text gehört zu den interessantesten des gesamten Opus plotinicum. Er hebt sich nicht nur durch seinen poetischen Stil, sondern auch durch ein Höchstmaß an inhaltlicher Dichte von der Mehrzahl der übrigen Enneadentexte ab. Sein Verständnis setzt eine peinlich genaue, Wort für Wort voranschreitende Interpretation voraus. Zunächst wird noch einmal das sich aus der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt ergebende Erleben beschrieben. Die aus der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt erfolgende wechselseitige Durchdringung von Subjekt- und Objektsphäre wird dabei als lichterhafte Transparenz aller Dinge erlebt: "*diaphane gar panta*"⁹⁹. Es gibt zwar noch Objekte, doch haben sie ihren gewohnten Charakter einer vom Subjekt unabhängigen Eigenexistenz verloren. Sie sind mit dem Subjekt eins und deshalb weder "dunkel" (unabhängig, fremd äußerlich) noch "widerständig" (objektiv im gewohnten Sinne): "*kai skoteinon oude antitypon ouden*"¹⁰⁰. Die Durchdringung von Subjekt- und Objekt-Sphäre bewirkt, daß auch das, was bislang Objekt war, die Idee, subjektive Qualitäten erlangt; die Ideen werden selbst zu Subjekten, die einander wechselseitig sowie das schauende Subjekt bis ins Innere hinein sehen: "*pas panti phaneros eis to eiso kai panta*"¹⁰¹. Die Intensität dieser als wechselseitige Transparenz aller Dinge erlebten Durchdringung ist so groß, daß sie sogar als

Licht bezeichnet werden kann, das für sich selbst durchsichtig ist: "*phos gar photi*" ¹⁰².

Die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt bedingt jedoch nicht nur die wechselseitige Durchdringung von Subjekt- und Objektsphäre und das dieser Durchdringung entsprechende Erleben, sondern auch, und darauf kommt es uns jetzt besonders an, eine ganz spezifische Art von Einheits-erleben. Da nämlich Subjekt- und Objektsphäre nicht mehr geschieden sind, muß jedes Subjekt nicht nur irgendein bestimmtes Objekt, sondern die vielfältige Gesamtheit aller Objekte in sich tragen: "*kai gar echei pas panta en hauto*" ¹⁰³. Da dies für jedes der zu Subjekten gewordenen Objekte gilt, sieht jedes Subjekt nicht nur in sich selbst, sondern auch in jedem anderen die Gesamtheit aller Dinge: "*kai au hora en allo panta*" ¹⁰⁴. Eben weil jedes Subjekt nicht nur in sich selbst, sondern mit dem gleichen Akt zugleich und untrennbar auch in jedem anderen Subjekt sich selbst und alle anderen Subjekt-Objekte wahrnimmt, sind nunmehr überall alle Dinge da: "*hoste pantachou panta*" ¹⁰⁵. Da es daher in der nunmehr allein vorhandenen einheitlichen und gleichermaßen subjektiven wie objektiven Sphäre keinen einzigen Punkt mehr gibt, wo nicht alle Dinge vorhanden und sichtbar wären, ist jedes alles und das einzelne das Ganze: "*kai pan pan kai hekaston pan*" ¹⁰⁶. Das Erleben dieser, alle Dinge in eine unsagbare Einheit aufhebenden Identität von Teil und Gesamtheit wird als unermeßliches Leuchten empfunden: "*kai apeiros he aigle*" ¹⁰⁷. Selbst das "kleinste" Ding ist jetzt so "groß" wie die Gesamtheit aller Dinge: "*hekaston gar auton mega, epei*

kai to mikron mega"¹⁰⁰. Das bringt auch das poetische Bild von der Sonne zum Ausdruck. Sie ist jetzt die Gesamtheit aller Sterne und jeder dieser Sterne ist selbst wiederum Gesamtheit, ist Sonne und alle Sterne: "*kai helios ekei panta astra, kai hekaston helios au kai panta*"¹⁰⁹. Alle Dinge bilden und erfahren sich daher jetzt als eine einzige, umfassende und untrennbare Einheit. Im Erleben dieser Einheit sind Einheit und Vielheit selbst eines und keine einander ausschließenden Begriffe mehr. Alles ist hier eines und eines ist hier alles. Plotin kann daher an anderer Stelle, obzwar aus einem rein metaphysischen, nicht-mystischen Zusammenhange heraus formulieren (eine jener zahlreichen Stellen, wo mitten in rein metaphysischen Abhandlungen¹¹⁰ der Einfluß seiner mystischen Erfahrung handgreiflich wird):

*"Denn das Geistige ist Vieles und ist doch Eines, es ist Eines und ist doch vermöge seiner Grenzenlosigkeit Vieles, es ist Vieles in Einem und Eines an Vielem und alles zusamt; es wirkt auf das Ganze mit dem Teil und wirkt auf den Teil wiederum mit der Ganzheit"*¹¹¹.

Fazit unserer Untersuchung der mystischen Nous-Erfahrung : Die mystische Nous-Erfahrung ist gekennzeichnet durch das Merkmal der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt einerseits und durch das Merkmal der Erfahrung vielheitlicher Einheit andererseits. Diese beiden Merkmale sind identisch mit den beiden Merkmalen der panenhenischen Mystik im

Sinne der von uns im ersten Teil unserer Arbeit auf Zaehner-scher Basis entwickelten Typologie der mystischen Erfahrung. Es kann daher kein Zweifel daran bestehen, daß die mystische Nous-Erfahrung der Kategorie der panenhenischen Mystik zuzu-rechnen ist¹¹².

b) Die mystische Hen-Erfahrung

Die beiden grundlegenden Merkmale der mystischen Nous-Er-fahrung fanden wir in der Aufhebung der Grenze zwischen Sub-jekt und Objekt bei gleichzeitiger Beibehaltung der Subjekt-Objekt-Spaltung einerseits und der Erfahrung von Einheit bei gleichzeitiger Beibehaltung eines diese Einheit durchsetzen-den Erlebens von Vielheit andererseits. Die beiden Ein-schränkungen sind zu beachten. Nur die Beibehaltung der Subjekt-Objekt-Spaltung nämlich läßt die aus der Aufhebung der Grenze zwischen Subjektseite und Objektseite hervorge-hende Immanenz aller Dinge in allen Dingen bestehen, ohne sie in die objektlose Leere eines jenseits der Subjekt-Ob-jekt-Spaltung gelegenen Zustandes zu überführen. Ebenso ver-hindert nur die Beibehaltung eines der mystischen Einheits-erfahrung gleichrangigen und sie durchsetzenden Erlebens von Mannigfaltigkeit, daß sich das auf den ebenfalls, aber auf ganz andere, nämlich diskursive Weise aus Einheit und Viel-

heit zusammengesetzten Alltagszustand folgende Erleben vielheitlicher Einheit in den vielheitlosen Abgrund der absoluten Einheitserfahrung aufhebt. Auch Plotin ist sich der Bedeutung dieser beiden Einschränkungen wohl bewußt:

"Der Geist muß also vielfältig und nicht Eines sein, damit ein Sehen stattfinden könne; es muß ferner das Sehen mit dem Gesehenen zusammenfallen, und das, was von sich selber gesehen wird, muß Vielheit sein; denn was schlechthin Einheit ist, hat ja in sich kein Objekt, auf das es seine Einwirkung richten kann, sondern wenn es wirklich »völlig einsam und allein« ist, so muß es stillestehen" ¹¹³.

Diese beiden Einschränkungen fallen nun in der mystischen Hen-Erfahrung fort. Wir dürfen daher erwarten, in ihr die beiden gleichermaßen der monistischen und theistischen Mystik zukommenden Merkmale der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung einerseits und der Erfahrung absoluter Einheit andererseits zu finden. Die Texte bestätigen diese Erwartung.

"Indem sie (scil. die Seele) im geistigen Raum steht und sich in ihm bewegt, hat sie das Geistige und denkt allein, wenn sie aber Jenen plötzlich sieht, dann läßt sie alles fahren; so wie einer, der in ein reichgeschmücktes, schön verziertes Haus eintritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und

anstaunt, ehe er den Herrn des Hauses gesehen hat, wenn er aber ihn sieht, der nicht schön ist wie die Bildwerke, sondern würdig der wahrhaften Schau, dann läßt der Besucher jene andern Dinge beiseite und blickt fürderhin nur auf den Herren; und indem er dann auf ihn schaut und das Auge nicht wegwendet, sieht er durch das ununterbrochene Hinblicken schließlich kein äußeres Sehbild mehr, sondern vermengt sein eignes Sehen mit dem Angeschauten, so daß, was vorher Sehbild war, nun in ihm zur Schau wird, und vergißt aller der andern Schaubilder" ¹¹⁴.

Plotin hebt hier Nous- und Hen-Erfahrung voneinander ab, indem er ein räumliches Bild zu Hilfe nimmt. Ebenso wie der Besucher eines Hauses sein Interesse nur solange der Inneneinrichtung, den Kunstgegenständen, der Architektur dieses Hauses zuwenden kann, solange nicht das eigentliche Ziel seines Besuches, der Hausherr, seine Aufmerksamkeit beansprucht, ebenso kann die im geistigen Raum der Nous-Erfahrung stehende Seele nur solange das Geistige denken und das heißt im Sinne der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt mit ihm eins sein, solange sie nicht zum Einen selbst als dem Gegenstand der Hen-Erfahrung übergeht. In dem Augenblick jedoch, wo sie zur Hen-Erfahrung übergeht, indem sie "Jenen plötzlich sieht" ¹¹⁵, schreitet sie über alle Subjekt-Objekt-Spaltung hinaus und läßt alles fahren. Soweit ist alles klar. Die Fortsetzung des Vergleichs bringt uns nun allerdings in Schwierigkeiten¹¹⁶. Denn wenn Plotin nun weiter

ausführt, der Besucher (respektive die Seele) sehe durch fortwährendes Blicken auf den Hausherrn (respektive das Eine) schließlich kein äußeres Sehbild mehr, sondern vermenge sein eigenes Sehen mit dem Angeschauten, so daß das Gesehene Objekt zuletzt dem sehenden Subjekt nicht mehr äußerlich ist, sondern "in ihm zur Schau wird" ¹¹⁷, so scheint dies keine andere Interpretation offen zu lassen, als daß das Eine als Gegenstand der Hen-Erfahrung nicht anders erschaut wird als die Idee als Gegenstand der Nous-Erfahrung, nämlich durch Aufhebung der Grenze zwischen sehendem Subjekt und gesehenem Objekt. Diese Deutung ist jedoch falsch. Dies zeigt die Fortsetzung:

"...ein Vergleich, welcher ganz der Wirklichkeit entsprechen würde, wenn der dem Beschauer des Hauses Entgegentretende nicht ein Mensch wäre, sondern ein Gott, und zwar ein solcher, der nicht sichtbar erscheint, sondern die Seele des Schauenden erfüllt" ¹¹⁸.

Das Eine kann der Seele niemals sichtbar begegnen, es ist kein Gegenstand, der zu fassen wäre, denn jede Gegenständlichkeit, auch die geistige, setzt Grenzen voraus, durch welche der betreffende Gegenstand von anderen unterschieden ist und durch welche allein er auch als der, der er ist, erfaßt werden kann. Das reine, absolute, gänzlich einfache und unendliche Eine schließt solcherart Begrenztheit jedoch von vorneherein aus¹¹⁹. Als Jenseits jeder geistigen (und a. fortiori sinnlichen) Gegenständlichkeit bleibt das Eine

jedem an geistiger (und a fortiori sinnlicher) Gestalt-
haftigkeit orientierten Blick verschlossen:

"Nein, so wie der, welcher die geistige Wesenheit erblicken will, keine Vorstellung von etwas Sinnlichem in sich tragen darf, um zu erschauen, was jenseits des Sinnlichen ist, so muß auch der, der das jenseits des Geistigen Liegende (to epekeina tou noetou) erschauen will, bei seiner Schau jeglichen geistigen Inhalt (to noeton pan) fortzun" ¹²⁰.

Das Eine ist nicht so Gegenstand der Hen-Erfahrung wie die Idee Gegenstand der Nous-Erfahrung ist. Aufgrund seiner Gestalt- und Grenzenlosigkeit ist es kein geistiger Inhalt mehr, kein ideales Objekt, kein Noeton, auf das sich der Blick des Subjekts richten und mit dem es eins werden könnte, es (und mit ihm die Hen-Erfahrung) liegt vielmehr jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung. J e g l i c h e n geistigen Inhalt beiseite zu lassen, bedeutet daher auch das Eine selbst beiseite zu lassen, sofern es noch als Gegenstand begriffen wird (was solange der Fall ist, als man sich noch außerhalb der Hen-Erfahrung befindet; auch wenn wir über das Eine philosophieren, fassen wir es ja als Gegenstand)¹²¹.

Den mit dem Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung notwendig verbundenen Verzicht auf Gegenständlichkeit (und damit die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung) bestätigt auch VI 9 11:

"Selbst die schönen Dinge denkt er nicht mehr, sondern über das Schöne ist er nun hinweggeeilt, hinausgeschritten nun auch über den Reigen der Tugenden, wie einer, der in das Innere der unbetretbaren heiligen Kammer eingetreten ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, und wenn er aus der inneren Kammer wieder heraustritt, so begegnen sie ihm zuerst, nachdem die Schau da drinnen vorbei ist, die Vereinigung dort oben nicht mit einem Götterbild oder Gleichnis, sondern mit ihm selbst: so werden diese die zweiten Schaunisse" ¹²².

Auch hier kontrastiert Plotin mystische Nous- und mystische Hen-Erfahrung und wiederum nimmt er ein räumliches Bild zu Hilfe. Während die Nous-Erfahrung dem mit Götterbildern, das heißt mit schaubaren Objekten ausgestatteten Bereich eines Tempels entspricht, ist die Hen-Erfahrung dessen innerster Kammer vergleichbar. Wie diese ist auch sie leer von Gegenständen, auf die sich noch schauende Verehrung richten könnte. Wer daher in die mystische Hen-Erfahrung eintritt, läßt ebenso wie der, der die innerste Kammer des Tempels betritt, alle Gegenstände der Verehrung hinter sich. Handelt es sich bei diesen im Falle eines Tempels jedoch nur um Götterbilder, so handelt es sich bei ihnen im Rahmen des spirituellen Nous-Erlebens um ideale Gegenstände im eigentlichen Sinne, das heißt um Ideen. Die Ideen sind aber bei Plotin - wir sahen es gerade anhand der von ihm hier heran-

gezogenen Beispiele der intelligiblen Tugenden, der schönen Dinge, der Idee des Schönen selbst¹²³ - als Inhalt der Nous-Erfahrung keine vom sie schauenden Subjekt mehr verschiedenen Objekte, sondern mit diesem identisch. Wenn Plotin daher feststellt, daß der zur Hen-Erfahrung Gelangte über die Ideen hinausgeschritten sei, so bedeutet dies, daß er auch die im Sinne der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt zu verstehende Identität von Seele und Idee hinter sich gelassen hat, und das wiederum bedeutet nichts anderes als daß die Hen-Erfahrung jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung anzusetzen und mithin durch das Merkmal der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichnet ist.

Ebenso nun wie die beiden Merkmale der der panenhenischen Mystik angehörenden Nous-Erfahrung nicht zusammenhanglos nebeneinander standen, sondern notwendig auseinander folgten, verhält es sich auch hier bei der mystischen Hen-Erfahrung. Hatte dort die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt notwendig die Erfahrung vielheitlicher Einheit mit sich gebracht, so impliziert auch hier die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung notwendig die Erfahrung absoluter Einheit, wie der folgende Text zeigt:

"Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und das Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht - die Rede ist freilich kühn -, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden,

nicht mehr *er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und Jenem Wesen zugehörig, und so ist er Eines indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt. Werden doch die Mittelpunkte von irdischen Kreisen zu einem wenn sie zusammenfallen, und sind doch wieder zwei wenn sie getrennt sind; so sprechen wir auch gewöhnlich vom Einem als einem Unterschiedenen"* ¹²⁴.

In der mystischen Hen-Erfahrung ist die Subjekt-Objekt-Spaltung gänzlich beseitigt. Schauender und Geschautes, Subjekt und Objekt sind hier nicht mehr nur in dem eingeschränkten Sinne einer Aufhebung der Grenze zwischen beiden, sie sind vielmehr vollkommen eins und identisch. Diese Identität aber, in welcher man Schauendes und Geschautes nicht einmal mehr als solche nennen darf, sie vielmehr beide eines nennen muß, stellt eine eigene Erlebensqualität dar, eben die Erfahrung absoluter Einheit¹²⁵. Die Rede vom Mittelpunkt, welcher den anderen Mittelpunkt berührt, könnte hier freilich den Gedanken nahelegen, daß es sich bei dieser Erfahrung von Einheit doch nicht um die Erfahrung gänzlich reiner, vielheitsloser Einheit handelt, sondern daß vielmehr auch in dieser Erfahrung noch ein letzter Rest von Differenz- und Vielheitserleben bestehen bleibt. Ein solcher Verdacht ist aber unberechtigt. Die Rede von den einander berührenden Mittelpunkten¹²⁶ ist, wie die unmittelbare Fortsetzung zeigt, nicht metaphysisch gemeint im Sinne einer Berührung des Mittelpunktes der Seele mit dem Mittelpunkt

allen Seins, sondern rein bildhaft-mathematisch. Ebenso wie die Mittelpunkte zweier in eins fallender Kreise völlig unterschiedslos identisch sind, solange sie zusammenfallen, ist auch die Erfahrung absoluter Einheit eine Erfahrung völlig differenz- und vielheitsloser Identität, solange sie zugegen ist¹²⁷. Und gerade aufgrund dieses ihres Charakters reiner vielheitsloser Identität ist der Eindruck, den sie in der Seele auch nach der Erfahrung noch hinterläßt, bei weitem größer als der Eindruck des die mystische Nous-Erfahrung begleitenden Erlebens vielheitlicher Einheit. In der Tat hinterläßt sie einen derart nachhaltigen Eindruck, daß, wer auch nur einmal die Hen-Erfahrung erlangt hat, die Erinnerung daran gleichsam wie ein Abbild dieses Zustandes in sich trägt:

"Da es nun nicht zwei waren, sondern er selbst, der Schauende, mit dem Geschauten eins war (es ist also eigentlich nicht »Geschautes«, sondern sozusagen »Geeintes«), so trägt er, wenn er sich nur an seinen Zustand im Augenblick der Vereinigung erinnert, ein Abbild von Jenem in sich" ¹²⁸.

Und gerade dieses Abbild des Einen, das heißt die Erinnerung an die mystische Hen-Erfahrung, ist es, woraus Plotin seine rationale Metaphysik des Einen entwickelt. So bestätigt auch der folgende Text, gerade weil er nicht ausdrücklich die mystische Hen-Erfahrung, sondern vielmehr den metaphysischen Wesensbau des Einen beschreibt¹²⁹, das Grundprinzip unserer

Plotin-Interpretation, welches in der Annahme besteht, daß Plotin die wesentlichen Merkmale seiner Metaphysik aus der mystischen Erfahrung heraus entwickelt¹³⁰:

"Wenigstens wird Er (scil. das Eine) keinesfalls seiner selbst gewahr (denn Er bedarf dessen nicht), noch ist Er Zweiheit - oder vielmehr noch mehr: Er selber, das Denken (denn Er selber ist ja nicht das Denken) und als Drittes muß noch das Gedachte hinzutreten. Ist dagegen Denkendes, Denken und Gedachtes identisch, so werden sie, indem sie gänzlich Eines werden, sich selber in sich selber verschwinden lassen; sofern sie aber sich infolge ihrer Andersheit wieder sondern, sind sie nicht Jenes" ¹³¹.

Wenn Plotin hier ausführt, daß sich das Eine jenseits der Zweiheit von Erkenner und Erkanntem beziehungsweise jenseits der Dreiheit von Erkenner, Erkennen und Erkanntem befindet, so bedeutet das in unserem Sinne nichts anderes, als daß die mystische Erfahrung des so bestimmten Einen durch das Merkmal der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichnet ist. Und aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung folgt auch nach diesem Text notwendig das Merkmal absoluter Einheit. Denn wenn sich Denkendes, Denken und Gedachtes (*nous, noesis, noeton*) in sich selbst aufheben und verschwinden lassen, indem sie gänzlich eines/Eines werden (*pante hen genomena*), so bedeutet dies, daß jegliche, selbst die bereits verminderte und mystifizierte Form von Vielheit und

Mannigfaltigkeit, welche die Nous-Erfahrung kennzeichnet (und auf diese bezieht sich Plotin hier wie die Verwendung der Ausdrücke Nous, Noesis und Noeton zeigt¹³²), gewichen ist und der Erfahrung absolut reiner, vielheitsloser Einheit Platz gemacht hat. Und ebenso wie diese Erfahrung absoluter Einheit unmittelbar aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung folgte, geht sie sofort wieder verloren, sobald die Dreiheit der die letztere kennzeichnenden Momente des Denkenden, des Denkens und des Gedachten infolge ihrer Andersheit¹³³ wieder auseinandertritt. Die Subjekt-Objekt-Spaltung impliziert Vielheit infolge der Andersheit, das heißt der Unterschiedenheit, ihrer Momente. Verschwindet diese, so verschwindet auch jene. Plotin kann daher an anderer Stelle sagen:

"Wenn also keine Andersheit da ist, so ist dies nicht Andere miteinander beisammen. Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer bei uns, wir aber sind bei ihm nur, wenn wir keine Andersheit in uns haben" ¹³⁴.

Mit der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung verschwindet auch die Andersheit der sie kennzeichnenden Momente des Denkenden, des Denkens und des Gedachten. Mit dieser aber schwindet auch die Vielheit. Übrig bleibt die Erfahrung reiner, vielheitsloser Einheit.

Fazit unserer Untersuchung der mystischen Hen-Erfahrung: In der mystischen Hen-Erfahrung fällt nicht nur die Grenze

zwischen Subjekt und Objekt, werden Subjekt und Objekt nicht einfach eins, hier fällt die Subjekt-Objekt-Spaltung selbst mit ihren Komponenten, hier fallen Sehendes, Sehen und Gesehenes so zusammen, daß es kein Gesehenes mehr gibt, auf das als Objekt sich noch ein Sehen richten könnte, und daß es kein Sehendes mehr gibt, das sich als mit dem Objekt identisches Subjekt noch in diesem selbst sehen könnte. Und ebenso wird hier die Mannigfaltigkeit der Alltagserfahrung nicht einfach nur in eine sie umfassende Einheit aufgehoben, werden Vielheit und Einheit nicht einfach eins, hier verschwindet vielmehr die Vielheit gänzlich und macht einer absoluten Einheit Platz, einer Einheit, die tatsächlich »völlig einsam und allein« ist.

c) Die Erfahrung der Liebe

Die mystische Nous-Erfahrung trägt die Merkmale der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt und des Erlebens vielheitlicher Einheit. Sie fällt daher unter die Kategorie der panenhenischen Mystik. Die mystische Hen-Erfahrung trägt die Merkmale der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und des Erlebens absoluter Einheit. Sie fällt daher entweder unter die Kategorie der monistischen oder unter die Kategorie der theistischen Mystik. Die Tatsache, daß die plotinische Ethik keine Nächstenliebe kennt, läßt vermuten,

daß die mystische Hen-Erfahrung der monistischen Mystik zuzurechnen ist. Um darüber jedoch Gewißheit zu erhalten, ist es notwendig, auch die Frage noch zu untersuchen, ob die Hen-Erfahrung von der Erfahrung der Liebe zu einem transzendenten Gott begleitet wird oder nicht. Sollte es sich um monistische Mystik handeln, dürfte dies unter keinen Umständen der Fall sein, einmal weil Gottesliebe während der Erfahrung das Gefühl der Verpflichtung mit sich bringt, diese nach der Erfahrung in Form von Nächstenliebe an die Umwelt weiterzugeben, zum anderen aber auch deshalb, weil es in der monistischen Mystik keinen der Seele transzendenten Gott gibt, auf den sich diese Liebe richten könnte. Tatsächlich zeigt sich aber, daß sich die Erfahrung von Liebe in der mystischen Hen-Erfahrung findet. Von zahlreichen Stellen, die dies belegen, seien nur zwei herausgegriffen:

"Wenn man dieses also erblickt - von welcher Liebe, welcher Sehnsucht wird man da ergriffen in dem Wunsch sich mit ihm zu vereinigen, und wie lustvoll ist die Erschütterung! Wer es nämlich noch nicht gesehen hat, strebt zu ihm als zum Guten; wer es aber erblickte, der darf ob seiner Schönheit staunen, er ist voll freudigen Verwunders, einer Erschütterung die ohne Schaden ist, er liebt wahre Liebe, er lacht des peinigenden Begehrens, überhaupt aller andern Liebe und verachtet, was er früher für schön hielt" 135.

Plotin läßt keinen Zweifel:

"Wem solches Erlebnis unbekannt ist, der ermesse von hier unten aus nach diesen irdischen Liebesregungen, was es bedeutet das zu erlangen wonach man am meisten verlangt und bedenke dann, daß diese Gegenstände irdischer Liebe sterblich sind und Unheil bringen...; daß dort oben dagegen das wahrhaft und eigentlich Geliebte ist, mit dem auch eine wirkliche Vereinigung möglich ist, indem man Teil an ihm gewinnt und es wahrhaft besitzt, nicht nur es von außen mit dem Fleisch umfängt" ¹³⁶.

Das Vorhandensein der Erfahrung mystischer Liebe in der Hen-Erfahrung ist überraschend. Aufgrund des von Plotin vertretenen mystischen Amoralismus sollte die mystische Hen-Erfahrung eigentlich bereits als monistische Mystik bestimmt und daher die Erfahrung von Liebe aus ihr ausgeschlossen sein. Doch noch überraschender als das Vorhandensein der Erfahrung mystischer Liebe in der Hen-Erfahrung ist die Tatsache, daß auch die Nous-Erfahrung vom Erleben mystischer Liebe begleitet wird. Deren Zugehörigkeit zur Kategorie der panenhenische Mystik nämlich steht bereits fest, die panenhenische Mystik aber kennt das Erleben von Liebe nicht. Dennoch läßt Plotin keinen Zweifel an der Existenz mystischer Liebe auch in der Nous-Erfahrung. Wir fanden bereits oben schon einen Hinweis auf diese die Nous-Erfahrung begleitende Liebe. Dort hieß es: "Dieses also sieht Zeus, und wer von uns etwa von

der gleichen L i e b e getrieben wird, und sieht zuletzt die über allen andern verharrende Schönheit als Ganzes, indem er Teil erhält an jener oberen Schönheit" ¹³⁷. Die Liebe ist es hier, die die Seele nicht nur zur Schau der Inhalte der Ideenwelt, sondern auch zur Schau der obersten, alle anderen Ideen in sich schließenden Idee der Schönheit bewegt. Das ist eigenartig. Denn wie kann der Erfahrung mystischer Liebe im Rahmen des Nous-Erlebens eine solch tragende Funktion zukommen, da doch das Vorhandensein mystischer Liebe für die panenhenische Mystik gar nicht definiert ist? Die Antwort lautet: Die Erfahrung der Liebe kommt aus der Hen-Erfahrung in die Nous-Erfahrung. Die die Hen-Erfahrung begleitende mystische Liebe ist so intensiv, daß sie sich nicht mehr auf die Hen-Erfahrung beschränkt, sondern in die Nous-Erfahrung überfließt und so den Sonderfall einer von mystischer Liebe begleiteten panenhenischen Mystik schafft.

"Es ist nämlich ein jedes von den oberen Dingen, was es ist, und steht auf sich selber; zum Gegenstand des Trachtens aber wird es durch den Schimmer, den das Gute über es breitet, welches den Dingen dort droben gleichsam Reize verleiht und den trachtenden Wesen das Liebesverlangen eingibt" ¹³⁸.

Die "oberen Dinge" sind hier die in wechselseitiger Durchdringung und vielheitlicher Einheit stehenden Subjekt-Objekte der mystischen Nous-Erfahrung. Die Feststellung, daß je-

des dieser oberen Dinge ist, was es ist, und auf sich selber steht, soll nicht die die Nous-Erfahrung charakterisierende wechselseitige Durchdringung in Frage stellen, sondern vielmehr die Tatsache zum Ausdruck bringen, daß die Erfahrung der Liebe dem Nous-Erleben nicht im eigentlichen Sinne angehört. Zu "Gegenständen des Trachtens" (geliebten Objekten) und zu "trachtenden Wesen" (liebenden Subjekten) werden die in wechselseitiger Durchdringung stehenden Subjekt-Objekte der mystischen Nous-Erfahrung erst durch den in sie einfließenden Schimmer des Guten beziehungsweise Einen. Und Plotin fährt fort:

"Und so wird denn die Seele, indem sie das von jenem kommende Rinnsal in ihr Inneres empfängt, in Erregung versetzt, wird in den Taumel der Leidenschaft gerissen und von Sehnsucht gestachelt: dann wird sie ganz zu Liebesverlangen" ¹³⁹.

Doch diese Erfahrung von Liebe, Plotin sagt es noch einmal ausdrücklich, ist kein der Nous-Erfahrung selbst zukommendes Merkmal, sondern stammt aus der mystischen Hen-Erfahrung:

"Vordem aber wird sie selbst nicht zum Geist in Bewegung gesetzt, ob er gleich schön ist; denn seine Schönheit ist untätig, bevor er das Licht des Guten empfängt, und demgemäß fällt die Seele in sich selber »rücklings zu Boden« und ist in allem untätig, und auch wenn der Geist zugegen ist, bleibt sie ihm

gegenüber stumpf" 140.

Die mystische Hen-Erfahrung ist also weit davon entfernt, das Erleben von Liebe aus sich auszuschließen, im Gegenteil, die die Hen-Erfahrung begleitende Liebe ist so intensiv, daß sie sogar in die Nous-Erfahrung überfließt. Und erst durch diese aus der Hen-Erfahrung in sie einfließende Liebe wird die Nous-Erfahrung im eigentlichen Sinne zu dem, was sie ist¹⁴¹. Woher gewinnt aber die die Hen-Erfahrung begleitende Erfahrung der Liebe eine solche Intensität, daß sie sogar in die Nous-Erfahrung überfließen kann? Plotin antwortet:

"Wir werden uns auch nicht mehr verwundern, daß sie (scil. die erste Wesenheit) so gewaltige Sehnsuchtskräfte erregt, wenn sie gänzlich auch jede geistige Form hinter sich läßt. Legt doch auch die Seele, wenn sie von gespanntem Verlangen nach Jenem ergriffen ist, jede Form ab, die sie hat, auch jede geistige Form, die immer in ihr sein möge" 142.

Nicht die Idee, sondern das Eine ist das Ziel des Strebens der Seele. Eben deshalb ist es auch nicht die Idee, sondern das Eine, welches die die Aufstiegsbewegung erwirkende Sehnsucht und die Erfahrung der Liebe hervorruft. Dieses Eine ist jedoch ohne Form. Es transzendiert die materielle Form körperlicher Objekte, es transzendiert die immaterielle Form geistiger Objekte. Auf Geformtes kann sich nur begrenzte Liebe richten, auf Ungeformtes hingegen unbegrenzte Liebe:

"Wahrhaftig, wenn etwas ersehnt ist und du kannst keine Gestalt und keine Form an ihm fassen, das ist dann das Allerersehnteste und Reizvollste, und da stellt sich ein ungemessenes Liebesverlangen ein; denn hier ist das Verlangen nicht begrenzt, denn auch der geliebte Gegenstand ist es nicht, sondern unendlich wird die Liebe sein, die sich auf Es richtet" ¹⁴³.

Fazit: Es kann also keine Rede davon sein, daß sich die Erfahrung von Liebe in der Hen-Erfahrung nicht fände. Im Gegenteil, die Hen-Erfahrung ist durch und durch Liebeserfahrung, und diese Liebeserfahrung ist so intensiv, so jenseits jeden Maßes, daß selbst die Nous-Erfahrung noch von ihr ergriffen wird.

3) Der Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung

Die Frage, ob es sich bei der mystischen Hen-Erfahrung um monistische oder theistische Mystik handelt, ist noch immer unbeantwortet. Einerseits finden wir die Erfahrung von mystischer Liebe während der Hen-Erfahrung. Andererseits ist die plotinische Mystik durch das Nichtvorhandensein von

ethischer Liebe nach der Erfahrung gekennzeichnet. Das Vorhandensein der mystischen Liebe während der Erfahrung läßt auf theistische Mystik schließen. Das Nichtvorhandensein der ethischen Liebe nach der Erfahrung läßt auf monistische Mystik schließen. Die Lösung könnte darin gesucht werden, daß man die Hen-Erfahrung als "egoistischen Sondertypus" der theistischen Mystik interpretiert. Dieser wäre zwar typischerweise durch die liebende Vereinigung der Seele mit einem ihr transzendenten Gott, jedoch atypischerweise nicht auch durch die kausale Verknüpfung von Gottesliebe während und Nächstenliebe nach der Erfahrung gekennzeichnet. Für diese Interpretation spräche auch Plotins tatsächlich gelebte Nächstenliebe¹⁴⁴, welche die nicht vorhandene Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe als theoretisch-doktrinäre, nicht jedoch als praktisch-objektive Größe erscheinen lassen könnte. Dennoch wäre eine solche Lösung zu einfach. Wir wollen uns daher zur Beantwortung der Frage: Mystisches Hen-Erleben - monistische oder theistische Mystik? noch einmal der Erfahrung selbst zuwenden.

"Und ist er das (scil. Nous) geworden, so ist er schon nahe bei, der nächste Schritt ist dann schon Jenes, Es ist bereits in der Nähe, das über allem Geistigen seinen Glanz breitet. Da läßt er denn jegliches Lehrstück bei Seite, und war doch bis zu diesem Punkt geleitet und im Schönen gegründet, in dem er, solange er in ihm ist, denkt, und es reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch

hebt ihn ihr Schwall hinauf: da erblickt er Es mit einem Schlage, er sieht nicht, wie, sondern das Schauen erfüllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern dies Licht selber ist es, was er sieht" ¹⁴⁵.

Dieser Text beschreibt den Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung. Die Hen-Erfahrung entwickelt sich offenbar nicht kontinuierlich aus der Nous-Erfahrung, sondern tritt plötzlich ein: *"eiseiden exaiphnes"* ¹⁴⁶. Es stellt sich hier nun die Frage: Ist dieser plötzliche Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung das Ergebnis eines Einbruches der Hen-Erfahrung in die Nous-Erfahrung oder aber das Ergebnis einer Erweiterung der Nous-Erfahrung zur Hen-Erfahrung ¹⁴⁷? Kürzer: Kommt die Hen-Erfahrung der (im Nous-Erleben befindlichen) Seele von außen oder von innen her zu? Die Beantwortung dieser Frage ist offenbar identisch mit der Beantwortung der Frage, ob es sich bei der mystischen Hen-Erfahrung um monistische oder theistische Mystik handelt. Denn wenn die Hen-Erfahrung der Seele von innen her als Erweiterung ihres Erkenntnisvermögens zukommt, so ist sie selbst das Absolute, mit dem sie in der Hen-Erfahrung eins wird. Kommt ihr dagegen die Hen-Erfahrung von außen her als ihr Erkenntnisvermögen übersteigender Einbruch zu, so ist das in diesem Einbruch Erfahrene ein von der Seele verschiedenes Absolutes. Betrachten wir die Enneaden als Ganzes, so stellen wir fest, daß Plotin vor einer direkten Beantwortung dieser Frage zurückweicht. Deutlich zeigt dies der Text V 5 7:

"Gleichermaßen wird auch der Geist, wenn er sich vor den andern Dingen verhüllt und sich nach innen versammelt hat, schauen, ohne etwas zu sehen, und zwar ein Licht, das nicht ein anderes an einem anderen ist, sondern selber für sich allein rein und selbständig mit einem Schlage in Erscheinung tritt, so daß er nicht weiß, woher es in Erscheinung trat, von draußen oder drinnen, und wenn es fortgegangen ist, sagt: »es war also drinnen und doch wieder nicht drinnen«" ¹⁴⁸.

Man kann jedoch Plotins Antwort auf die Frage, ob der Seele die Hen-Erfahrung von innen oder von außen her zukommt, auf indirekte Weise erschließen, wenn man die im eben zitierten Text VI 7 36 gegebene Beschreibung der Hen-Erfahrung auf deren metaphysischen Entstehungsmechanismus hin untersucht. Die entscheidende Mittelpassage dieses Textes lautet:

"...Da läßt er denn jegliches Lehrstück beiseite, und war doch bis zu diesem Punkt geleitet und im Schönen gegründet, in dem er, solange er in ihm ist, denkt, und es reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt ihn ihr Schwall hinauf: da erblickt er Es mit einem Schlage..."

Die Erfahrung wird eingeleitet durch das "Beiseitelassen jeglichen Lehrstückes". Was ist damit gemeint? Welches Lehr-

stück muß hier beiseite gelassen werden, um die Hen-Erfahrung zu erwirken? Ursprünglich bezieht sich dieser Ausdruck natürlich auf Platons "*megiston mathema*" ¹⁴⁹. Doch präzisiert Plotin dieses Mathema unmittelbar zuvor im Text in der Weise, daß er es einerseits als Episteme, andererseits als Noesis bestimmt. Um die Frage zu beantworten, welches "Lehrstück" hier beiseite gelassen werden muß, um die Hen-Erfahrung zu erwirken, müssen wir uns daher zunächst einmal darüber im klaren sein, daß die Hen-Erfahrung sowohl jenseits der Episteme als auch jenseits der Noesis liegt ¹⁵⁰. Da sich nun andererseits die Seele zu diesem Zeitpunkt bereits in der Nous-Erfahrung befindet, die Nous-Erfahrung aber die diskursive Episteme notwendig aus sich ausschließt, muß die Seele zu diesem Zeitpunkt die Episteme bereits hinter sich gelassen haben. Das "beiseite gelassene Lehrstück" kann daher nur die Noesis sein. Das zeigt auch die Fortsetzung: "...und war doch bis zu diesem Zeitpunkt geleitet und im Schönen gegründet, in dem er, solange er in ihm ist, denkt (*noei*) ...". Das beiseite zu lassende Lehrstück ist also die Noesis.

Was ist nun aber diese Noesis, deren Beiseitelassung die Erfahrung bewirkt? Die Antwort lautet: die Noesis ist die Selbstreflexion des Nous. Die Lehre von der Selbstreflexivität aber, und dies wurde in der bisherigen Plotin-Forschung noch kaum wahrgenommen, besitzt für Plotin die Funktion einer metaphysischen Theorie der mystischen Erfahrung. Die Selbstreflexion des Nous ist der metaphysische Mechanismus der mystischen Nous-Erfahrung, da in ihr sowohl das dieser

zukommende Merkmal der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt als auch das dieser zukommende Merkmal der Erfahrung vielheitlicher Einheit ihre metaphysische Begründung findet: einerseits sind in der selbstreflexiven Bewegung, in welcher der Nous sich selbst erblickt, Subjekt und Objekt, Schauer und Geschautes, Seele und Idee eines und doch geschieden, andererseits wird von der selbstreflexiven Bewegung des Nous die in ihr erzeugte Vielheit der Ideen zugleich in eine sie umfassende Einheit aufgehoben.

Die Lehre von der Selbstreflexivität hat aber nicht nur die Funktion einer metaphysischen Theorie der mystischen Nous-Erfahrung, sondern liefert auch die metaphysische Theorie des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung. Wenn nämlich Plotin nun fortfährt: "...und es reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt ihn ihr Schwall hinauf: da erblickt er Es mit einem Schlage...", so bezieht sich diese Formulierung auf eben diese Lehre von der Selbstreflexivität. Die Noesis, das heißt die Selbstreflexion des Nous selbst ist es, die die Seele zur Hen-Erfahrung "wie mit einem Schwall" hinaufhebt. Wie ist das aber möglich? Wenn die Noesis respektive Selbstreflexion der metaphysische Mechanismus der Nous-Erfahrung ist, wie kann sie dann zugleich auch der die Hen-Erfahrung erwirkende Mechanismus sein?

Nun, wir sahen ja, daß nicht die Noesis selbst, sondern das Beiseitelassen der Noesis dasjenige ist, was die Hen-Erfahrung erwirkt. Der gesuchte metaphysische Entstehungsmechanismus der Hen-Erfahrung muß also in der Aufhebung der

Noesis, das heißt der Selbstreflexion des Nous bestehen. Die Aufhebung ihres reflexiven Selbstbezuges verwandelt die Noesis aus einer selbstreflexiven in eine bloße Bewegung¹³¹. Der reflexive Selbstbezug erzeugte durch den Widerstand, den er an sich selbst fand, die Ideen. Die Aufhebung des reflexiven Selbstbezuges beseitigt diesen Widerstand. Die Umwandlung der Noesis aus einer selbstreflexiven in eine bloße Bewegung bringt daher die Ideen zum Verschwinden. Dies ist der Grund, warum Plotin hier von einer Woge des Geistes und vom Hinaufgehobenwerden durch ihren Schwall spricht. Die selbstreflexive Bewegung der Noesis wird zu einer bloßen Bewegung, und diese bloße Bewegung ist eine Woge, weil sie die Seele wie mit einem Schwall über die Ideen hinaufhebt. Und schließlich mündet diese bloße Bewegung jenseits der Ideen in das Eine selbst¹³², analog der metaphysischen Theorie der Nous-Entstehung, welche ebenfalls, aber in umgekehrter Reihenfolge diese beiden Phasen umfaßt¹³³. Hatte dort in der ersten Phase das Eine sich selbst verlassen, um sich in der zweiten selbst zu treffen (und dabei die Ideen zu erzeugen), so wird hier umgekehrt in der ersten Phase die selbstreflexive Bewegung des Nous in eine bloße Bewegung umgewandelt (und dabei die Ideen beseitigt), um sie schließlich in der zweiten Phase ins Eine münden und in ihm zum Stillstand kommen zu lassen¹³⁴. Ebenso also wie die Selbstreflexion der metaphysische Mechanismus der Nous-Erfahrung ist, da in ihr Subjekt und Objekt im Sinne des Nichtvorhandenseins einer Grenze zwischen beiden eins sind und da von ihr die Vielheit der Ideenwelt zu einer vielheitlichen Einheit zusammengeschlos-

sen wird, ist die Aufhebung der Selbstreflexion der metaphysische Mechanismus des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung (und damit der Hen-Erfahrung selbst), da in ihr der Übergang von der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt zur Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung selbst sowie die Umwandlung der Erfahrung vielheitlicher Einheit in die Erfahrung absoluter Einheit vollzogen wird¹⁵⁵.

Zusammenfassung und Fazit: Der Mechanismus der Nous-Erfahrung mit ihren beiden Merkmalen der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt und der Erfahrung vielheitlicher Einheit ist die Selbstreflexion des Nous. Der Nous (beziehungsweise die mit ihm in der Nous-Erfahrung eins gewordene Seele) hebt die Selbstreflexion auf. Daraus entsteht die Hen-Erfahrung mit ihren beiden Merkmalen der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und der Erfahrung vielheitsloser Einheit. Die metaphysische Theorie des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung besteht also nach Plotin in der Erweiterung der Nous- zur Hen-Erfahrung durch Aufhebung der Selbstreflexion als des gewöhnlichen metaphysischen Mechanismus der Nous-Erfahrung. Die Hen-Erfahrung kommt gemäß dieser metaphysischen Theorie der Seele mithin aus ihrem eigenen Inneren und nicht als sie übersteigend von außen her zu. Es kann sich daher bei der Einswerdung mit dem Einen für Plotin nur um die Einswerdung mit einem mit der Seele identischen Absoluten, nicht aber um die Einswerdung mit einem von ihr verschiedenen Absoluten handeln. Damit ist die Frage: Plotinische Mystik - monistische oder theistische Mystik? durch Analyse des metaphysischen Mechanismus des Über-

ganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung beantwortet: die mystische Hen-Erfahrung gehört der Kategorie der monistischen Mystik an¹⁵⁶.

4) Zusammenfassung

Die uns bis hierher leitende Frage lautete: Handelt es sich bei der Mystik Plotins um eine panenhenische, monistische oder theistische Mystik? Die Antwort lautet: Plotin unterscheidet zwei Arten des mystischen Erlebens. Er kennt zum einen das mystische Nous-Erleben. Dieses ist panenhenisch. Er kennt zum anderen das mystische Hen-Erleben. Dieses ist monistisch. Das mystische Nous-Erleben ist jedoch nur Vor- und Durchgangsstufe zum mystischen Hen-Erleben und daher von sekundärer Bedeutung. Die Mystik Plotins ist daher primär monistisch.

Es bleibt hier aber noch eine Frage zu klären. Wie ist es möglich, daß sich in der Mystik Plotins die Erfahrung der Liebe findet, obwohl diese Mystik unter die Kategorie der monistischen Mystik fällt? Die Antwort ist einfach. Die von der monistischen Mystik ausgeschlossene Liebe ist die Gottesliebe. Die sich in der plotinischen Mystik findende Liebe ist aber nicht Gottesliebe, sondern Liebe zum eigenen Selbst. Dies zeigt beispielsweise VI 8 16, wo es heißt:

"Er (scil. das Eine) dringt gleichsam in sein eigenes Innere, denn er hat gleichsam Liebe zu sich selbst, dem »reinen Glanze«, ist er doch selber das, wozu er Liebe faßte" 157.

Oder VI 8 15:

"Ferner ist er (scil. das Eine) selbst das Liebeerweckende (erasmion) und das Liebesverlangen (eros), er ist Liebe zu sich selbst (hautou eros)" 158.

Das Eine ist das Liebeerweckende (erasmion). Das heißt: es erzeugt in der Seele die Erfahrung mystischer Liebe. Es erweckt die Liebe in der Seele, weil es das Liebesverlangen, die Liebe (eros) selbst ist. Gott ist Liebe (eros). In einer theistischen Mystik hieße dies a parte Dei: Gott ist Liebe zur von ihm verschiedenen Seele, a parte animae: die in der Seele erweckte mystische Liebe ist die emotionale Antwort auf diese ihr entgegengebrachte Liebe Gottes¹⁵⁹. In einer monistischen Mystik heißt dies a parte Dei: Gott ist Liebe zur mit ihm identischen Seele, das heißt zu sich selbst (hautou eros), a parte animae: die Seele ist Liebe zum mit ihr identischen Gott, das heißt zu sich selbst (hautou eros). Die sich in der mystischen Hen-Erfahrung findende und in die Nous-Erfahrung überfließende Liebe ist also nicht Liebe zu einem transzendenten Gott, sondern Liebe zum eigenen Selbst. Das "Erwecken" der Liebe in der Seele kann daher auch kein vom Einen ausgehender Akt der Gnade sein. Es

handelt sich vielmehr um einen von der Seele selbst vollzogenen Akt der Wiedererinnerung an ihre ursprüngliche Identität mit dem von ihr nicht verschiedenen Urgrund, eine Identität, die in ihrem durch Vielheit gekennzeichneten Verfallszustand freilich nur noch bruchstückhaft vorhanden sein kann:

"Sie schaute gleichsam erschüttert und wurde inne, daß sie auch in sich selbst ein Stück von Jenem trägt, so geriet sie in einen Zustand der Sehnsucht, so wie der Verliebte durch ein Bild des geliebten Gegenstandes zu dem Wunsch bewegt wird, das Geliebte selber zu sehen" ¹⁶⁰.

Es liegt daher kein Widerspruch vor zwischen der Tatsache, daß es sich bei der plotinischen Mystik um eine monistische Mystik handelt, und der Tatsache, daß die Erfahrung der Liebe in ihr eine bedeutende Rolle spielt. Denn die theistische Mystik kennzeichnende Erfahrung von Gottesliebe, in welcher sich die von Gott ausgehende Liebe zur Seele und die von der Seele ausgehende Liebe zu Gott treffen, hat nichts gemeinsam mit einer Liebe, die sich ausschließlich auf das eigene Selbst richtet, auch dann nicht, wenn es sich hierbei um das absolute Selbst handelt. Es liegt ferner auch kein Widerspruch vor zwischen dem Vorhandensein der Erfahrung von mystischer Liebe während der Erfahrung und dem Fehlen ethischer Liebe nach der Erfahrung. Zwar besteht eine notwendige

Verknüpfung zwischen der Erfahrung mystischer Gottesliebe und dem Gefühl der Verpflichtung, diese in Form von Nächstenliebe an die Umwelt weiterzugeben. Die sich in der plotinischen Mystik findende Liebe ist jedoch nicht Gottesliebe, sondern die "egoistische" Liebe zum eigenen, absoluten Selbst. Für eine solche Liebeserfahrung gilt die Kausalverknüpfung von mystischer Liebe und ethischer Liebe nicht. Es steht eher zu erwarten, daß eine derart beschaffene mystische Liebeserfahrung in praktischer Hinsicht zu mystischem Amoralismus als zur Forderung tätiger Nächstenliebe führen wird. Bei Plotin jedenfalls ist dies der Fall.

C) Die Mystik Plotins: historisch

I) Die subjektiv-mystische Seite: der mystische Abstieg

Die zentrale Bedeutung der Lehre von der Selbstreflexivität erkannten wir in ihrer Funktion als metaphysischer Mechanismus sowohl der der panenhenischen Mystik angehörenden Nous-Erfahrung als auch der der monistischen Mystik angehörenden Hen-Erfahrung. Insbesondere sahen wir den Zusammenhang des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung und der ersten beiden Merkmale der Hen-Erfahrung hinsichtlich ihres metaphysischen Mechanismus. Es gilt:

- 1) das Merkmal der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt der der panenhenischen Mystik angehörenden Nous-Erfahrung erfährt durch die Lehre von der Selbstreflexivität seine metaphysische Begründung:

in der selbstreflexiven Bewegung, in welcher der Nous sich selbst erblickt, sind Subjekt und Objekt, Schauer und Geschautes, Seele und Idee eines und doch geschieden.

- 2) das Merkmal der Erfahrung vielheitlicher Einheit der der panenhenischen Mystik angehörenden Nous-Erfahrung erfährt durch die Lehre von der Selbstreflexivität seine metaphysische Begründung: die Vielheit der Ideen wird

von der selbstreflexiven Bewegung des Nous erzeugt und zugleich in eine sie umfassende Einheit aufgehoben.

- 3) der Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung und zugleich damit die ersten beiden Merkmale der der monistischen Mystik angehörenden Hen-Erfahrung erfahren durch die Lehre von der Selbstreflexivität ihre metaphysische Begründung:

der Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung vollzieht sich durch Aufhebung der Selbstreflexion des Hen beziehungsweise Nous. Die Umwandlung der selbstreflexiven Bewegung in eine bloße und schließlich im Einen zum Stillstand kommende Bewegung bewirkt den Übergang von der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt zur Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung selbst sowie die Umwandlung der Erfahrung vielheitlicher Einheit in die Erfahrung absoluter Einheit.

Das zentrale Thema des dritten Teils unserer Arbeit ist daher die Frage nach dem historischen Ursprung der seltsam an-

mutenden und doch für die Mystik Plotins grundlegenden Lehre von der Selbstreflexivität. Die zentrale These lautet hier: Die seltsam anmutende und doch für die Mystik Plotins grundlegende Lehre von der Selbstreflexivität stammt nicht aus der Verknüpfung zweier metaphysischer Theoreme, des platonischen Theorems des Kosmos Noetos und des aristotelischen Theorems der Noeseos Noesis, sondern aus der Hypostasierung einer mystischen Erfahrung, nämlich der Erfahrung des Überganges von der Nichtintentionalität zur Intentionalität. Die herkömmliche Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität lautet:

- a) zuerst hat Plotin den vielheitlich gegliederten "Kosmos Noetos" Platons mit der selbstreflexiven "Noeseos Noesis" des Aristoteles vereinigt.
- b) daraus resultiert der vielheitlich gegliederte "Nous" Plotins mit seiner selbstreflexiven Struktur.
- c) dann hat Plotin die selbstreflexive Struktur des Nous zurückübertragen auf das Hen, welches nunmehr den selbstreflexiven Nous durch Selbstreflexion erzeugt¹⁶¹.

Der eigentliche Mangel, an welchem diese herkömmliche Auffassung krankt, ist die Tatsache, daß man Plotin in erster Linie als Philosophen oder gar nur als Philosophiehistoriker betrachtet, nicht aber als das, was er eigentlich ist: als Mystiker. Wenn daher unsere gesamte bisherige Plotin-Interpretation richtig ist und Plotin tatsächlich die Grundzüge

seiner Metaphysik aus seiner mystischen Erfahrung ableitet, so muß auch die eigentliche Zentrallehre seiner metaphysischen Theorie der mystischen Erfahrung, die Lehre von der Selbstreflexivität, einen mystischen Ursprung besitzen. Die hier vertretene Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität lautet daher wie folgt:

- a) zuerst hat Plotin den mystischen Abstieg im Sinne der "Entstehung der Intentionalität aus der Nichtintentionalität durch Selbstreflexion der Nichtintentionalität" erfahren.
- b) diese Erfahrung hat er zum metaphysischen Abstieg im Sinne der "Entstehung des intentionalen Nous aus dem nichtintentionalen Hen durch Selbstreflexion des nichtintentionalen Hen" hypostasiert.
- c) diesen selbstreflexiven Entstehungsmodus des Nous hat er dann auf dessen Struktur übertragen.

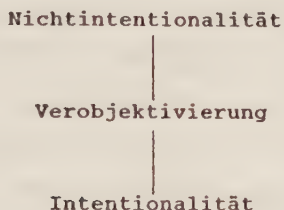
Zum Nachweis dieser im Widerspruch zur herkömmlichen Auffassung stehenden These teilen wir den dritten Hauptabschnitt unserer Arbeit ebenfalls in zwei Teile. Im ersten Teil behandeln wir die mystische Erfahrung des Abstiegs als solche, und zwar sowohl in ihrer Allgemeinheit als auch in ihrer Besonderung bei Plotin. Im zweiten Teil behandeln wir dann die Hypostasierung der Erfahrung des mystischen Abstiegs zum metaphysischen Mechanismus der Selbstreflexivität beziehungsweise der Nousentstehung in ihren drei Stufen Primär-, Sekundär- und Tertiärkreislauf, wobei dem Nachweis

der bewußten Natur dieser Hypostasierung besondere Bedeutung zukommt.

1) Der mystische Abstieg im allgemeinen

Es ist unsere These, daß die Lehre von der Selbstreflexivität in ihren beiden Formen der Lehre von der Nousentstehung durch Selbstreflexion des Hen und der sich aus ihr ergebenden Lehre von der Selbstreflexion des Nous ihren Ursprung in der mystischen Erfahrung Plotins hat. Welche Erfahrung meinen wir hiermit? Wir meinen hiermit nicht die positive Erfahrung des Aufstiegs zu einer bestimmten Stufe des mystischen Erlebens, wir meinen auch nicht die positive Erfahrung des dieser Stufe entsprechenden Erlebens selbst, wir meinen vielmehr die negative Erfahrung des mystischen Abstieges von einer bereits erreichten Erlebensstufe auf die Stufe des ihr unmittelbar nachgeordneten Bewußtseins- und Erlebenszustandes. Die mystische Erfahrung, auf welche wir die Lehre von der Selbstreflexivität zurück-

führen, ist die Erfahrung des Überganges von der Nichtintentionalität zur Intentionalität. Obwohl die Erfahrung des Überganges vom nichtintentionalen zum intentionalen Bewußtseinszustand mit ihren drei Phasen



ihres negativen, absteigenden Charakters wegen nicht prominent genug war, das Interesse der mit solchen Fragen befaßten Autoren zu erregen und deshalb auch keinen Niederschlag in der einschlägigen mystikwissenschaftlichen Literatur gefunden hat, handelt es sich doch um eine Erfahrung, die jedem Mystiker zuteil geworden sein muß, der jemals jenen obersten Bewußtseinszustand der Nichtintentionalität erreicht hat (vorausgesetzt natürlich, er habe ihn vor Ablauf seiner Lebensfrist wieder verlassen). Die Frage, die uns hier besonders interessiert, lautet daher: Wie vollzieht sich dieser Abstieg aus dem Zustand der Nichtintentionalität in den Zustand der Intentionalität? Welches ist der Mechanismus, der dem dreiphasigen Schema dieses Abstieges zugrunde liegt?

Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, sich zu-

nächst noch einmal die allgemeinen Wesensmerkmale des nicht-intentionalen Bewußtseinszustandes zu vergegenwärtigen. Der aus der Scholastik stammende und von Brentano an Husserl vermittelte Begriff der Intentionalität besagt den Grundzug jedes (menschlichen sowie nicht-mystischen) Bewußtseins, gerichtet sein zu müssen, das heißt Objekte besitzen zu müssen¹⁶². Ein nichtintentionaler Bewußtseinszustand ist demgemäß ein nicht-gerichteter, objektloser Bewußtseinszustand¹⁶³. Ein objektloser Bewußtseinszustand ist aber notgedrungen auch ein subjektloser Bewußtseinszustand, da jegliche Subjektivität zu ihrem Bestand notwendig der Existenz von Objekten bedarf. Die Nichtintentionalität erweist sich damit als ein Bewußtseinszustand, der durch das Nichtvorhandensein beziehungsweise die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichnet ist. Aus diesem Merkmal des Nichtvorhandenseins der Subjekt-Objekt-Spaltung ergibt sich unmittelbar als weiteres die Nichtintentionalität kennzeichnendes Merkmal ihre absolute Einfachheit. Die Nichtintentionalität liegt jenseits jeglicher Form von Vielheit. Worin sollte denn auch eine etwaige Mannigfaltigkeit bestehen, wenn der Bewußtseinszustand der Nichtintentionalität notwendig sowohl die Existenz von Objekten als auch die Existenz eines Subjektes ausschließt? Der Bewußtseinszustand der Nichtintentionalität ist also als subjekt- und objektloser sowie absolut einfacher Bewußtseinszustand gekennzeichnet durch die Merkmale der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und des Erlebens absoluter Einheit. Er ist somit identisch mit demjenigen Typus von mystischer Erfahrung, den wir oben als

monistische beziehungsweise theistische Erfahrung bezeichnet haben¹⁶⁴.

Wie können wir nun aus diesen Merkmalen des nichtintentionalen Zustandes den Mechanismus des Überganges von der Nichtintentionalität zur Intentionalität deduzieren? Nun, sicherlich nicht *more geometrico*¹⁶⁵. Die Erklärung ist vielmehr eine psychologische. Sie setzt ein gewisses Einfühlungsvermögen, nicht in den Mystiker, sondern in die Eigenart des nichtintentionalen Erlebens voraus. Der oberste mystische Zustand der Nichtintentionalität tritt auf entweder (in seltenen Fällen) als Ergebnis eines unerwarteten und nicht angestrebten Einbruches¹⁶⁶ oder aber (in den meisten Fällen) als Ergebnis eines oft jahrelangen, zielstrebigem, mehr oder weniger systematischen Ringens¹⁶⁷. Unabhängig aber von der Art seiner Entstehung und unabhängig von der Frage, ob der Mystiker auf sein Eintreten vorbereitet war oder nicht, besitzt der Zustand der Nichtintentionalität einen derart fremdartigen, ja sogar irritierenden Charakter, daß sich der Mystiker ständig in der Versuchung befindet, sich diesen Zustand selbst noch einmal zu vergegenwärtigen, um ihn in seiner Fremdartigkeit faßbar zu machen und zu begreifen. Woher rührt diese Fremdartigkeit und dieser irritierende Charakter des nichtintentionalen Zustandes? Er hat seinen Grund einmal in der gänzlichen Andersartigkeit dieses Zustandes gegenüber jeder anderen (mystischen oder nicht-mystischen) Erlebensweise, einer Andersartigkeit, die ihrerseits begründet ist in den beiden Merkmalen dieses Zustandes, der reinen Vielheitslosigkeit einerseits und der

Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung andererseits. Doch diese Erklärung ist, obwohl zweifellos richtig, noch zu oberflächlich. Sie ergreift den wahren Sachverhalt noch nicht von innen her. Der wahre Grund für den so überaus irritierenden Charakter des nichtintentionalen Zustandes liegt in der paradoxen Tatsache, daß der Zustand der Nichtintentionalität ein Zustand äußerster bewußtseinsmäßiger Klarheit ist¹⁶⁶ und dennoch zugleich in dem Sinne unbewußt sein muß, daß es kein Subjekt geben darf, das sich seiner bewußt werden dürfte. Dieser auf eigenartige Weise freischwebende und substratlose Charakter des nichtintentionalen Bewußtseins ist für den an intentionale Erlebensweisen gewohnten Mystiker zugleich beglückend und unbequem. Er muß daher ständig mit der Versuchung kämpfen, sich diesen irritierenden, im höchsten Maße bewußten und doch nicht bewußt werden dürfenden Zustand selbst noch einmal zu vergegenwärtigen. Erliegt er dieser Versuchung, und das wird früher oder später notwendig der Fall sein, so geht er vom Zustand der Nichtintentionalität in einen intentionalen Bewußtseinszustand über. Der gesuchte Mechanismus des Überganges von der Nichtintentionalität zur Intentionalität besteht also in der Vergegenwärtigung, der Verobjektivierung, der Intentionalisierung des nichtintentionalen Bewußtseinszustandes.

Das Ergebnis der Vergegenwärtigung des nichtintentionalen Bewußtseins ist die Intentionalität. Der Begriff des intentionalen Bewußtseins ist allerdings nicht eindeutig. Es gibt prinzipiell zwei Arten des intentionalen Bewußtseins.

Beide können aus der Intentionalisierung der Nichtintentionalität folgen. Beiden Arten der Intentionalität ist gemeinsam das Vorhandensein der Subjekt-Objekt-Spaltung. Während jedoch im ersten Fall des Subjekt-Objekt-Verhältnis ein rein äußerliches ist in dem Sinne, daß sich Subjekt und Objekt notwendig ausschließen, so ist das Verhältnis beider im zweiten Fall solcherart, daß das Subjekt das Objekt und das Objekt das Subjekt notwendig impliziert. Während wir im ersten Fall das gewöhnliche Alltagsbewußtsein vor uns haben, handelt es sich bei der zweiten Art von intentionalem Bewußtsein um einen mystischen Zustand. Diese mystische Form von Intentionalität ist gegenüber der alltäglichen Form durch zwei spezifische Merkmale gekennzeichnet, die Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt einerseits und die Erfahrung vielheitlicher Einheit andererseits. Wir haben hier also denjenigen Typus von mystischer Erfahrung vor uns, den wir oben als panenhenische Mystik bezeichnet haben¹⁶⁹.

Es stellt sich nun die Frage: Auf welche Stufe von Intentionalität fällt der Mystiker zurück, der durch Verobjektivierung den obersten Bewußtseinszustand der Nichtintentionalität verloren hat? Die Antwort lautet: Dies steht nicht von vorneherein fest. Der Übergang in den Zustand der Subjekt-Objekt-Spaltung kann den Mystiker prinzipiell sowohl auf die Stufe der Entgrenzung von Subjekt- und Objektseite als auch direkt in das gewöhnliche Alltagsbewußtsein zurückführen. Tatsächlich aber wird in der Praxis in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle der Abstieg aus dem mystischen Zustand der Nichtintentionalität nicht in den gewöhnlichen,

sondern in den mystischen Zustand der Intentionalität hinein erfolgen, und zwar einfach deshalb, weil der mystische Impetus auch nach dem Verlust der Nichtintentionalität gemeinhin noch so stark ist, daß eine unmittelbare Rückkehr in den Zustand des gewöhnlichen Alltagsbewußtseins noch nicht möglich ist. Der mystische Elan kann sogar noch so stark sein, daß unmittelbar auf den Abstieg in die mystische Intentionalität die Rückkehr in die mystische Nichtintentionalität erfolgt, ja dieser Wechsel zwischen beiden Zuständen kann sogar nach Weise einer "mystischen Oszillation" durchaus noch mehrmals hintereinander erfolgen¹⁷⁰.

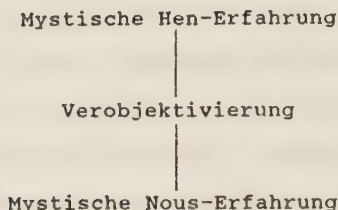
Zusammengefaßt läßt sich also sagen: Der Übergang vom Zustand der Nichtintentionalität in den Zustand der Intentionalität vollzieht sich durch Intentionalisierung beziehungsweise Verobjektivierung des nichtintentionalen Zustandes. Da aufgrund der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung der im Zustand der Nichtintentionalität befindliche Mystiker mit dieser selbst identisch ist¹⁷¹, kann der durch Intentionalisierung beziehungsweise Verobjektivierung des nichtintentionalen Zustandes sich vollziehende Übergang von der Nichtintentionalität zur Intentionalität auch als Selbstverobjektivierung der Nichtintentionalität gefaßt werden¹⁷². Diese Selbstverobjektivierung der Nichtintentionalität vollzieht sich in drei Phasen. Auf die Phase der durch Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und Erfahrung vielheitsloser Einheit gekennzeichneten Nichtintentionalität folgt die Phase der Selbsterfassung dieser Nichtintentionalität durch Rückwendung auf sich selbst, auf die Phase der Selbsterfassung

dieser Nichtintentionalität durch Rückwendung auf sich selbst folgt die Phase der durch Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt und Erfahrung vielheitlicher Einheit gekennzeichneten Intentionalität¹⁷³. In seltenen Fällen kann auf die Phase der Selbstreflexion der Nichtintentionalität anstelle der mystischen Intentionalität auch die empirische Intentionalität des Alltagsbewußtseins folgen¹⁷⁴. Aufgrund der relativen Seltenheit und aufgrund der uns hier beschäftigenden Fragestellung läßt sich dieser unmittelbar in das empirische Alltagsbewußtsein führende Übergang von der Nichtintentionalität zur Intentionalität aber vernachlässigen.

2) Der mystische Abstieg bei Plotin

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, den Nachweis zu erbringen, daß auch Plotin die Erfahrung des Abstiegs von einem nicht-intentionalen zu einem intentionalen Erlebenszustand durch Intentionalisierung beziehungsweise Verobjektivierung des nichtintentionalen Zustandes kennt. An sich dürften hieran kaum Zweifel bestehen, da Plotin, wie Porphyrios berichtet, allein in der Zeit ihres gemeinsamen Zusammenseins viermal zur Einung mit dem Einen gelangt ist¹⁷⁵ und er somit hierbei auch die Erfahrung des mystischen Abstieges kennengelernt

haben muß. Es wäre im Rahmen unserer Fragestellung dennoch wünschenswert, wenn sich darüber hinaus Texte finden ließen, in denen sich diese Erfahrung in ihrer Phasenfolge



auch schriftlich niedergeschlagen hat. Solche Texte gibt es nun in der Tat. Bevor wir diese Texte aufsuchen, wollen wir uns aber einem Text zuwenden, in dem die Versuchung beziehungsweise Tendenz des Mystikers, wenigstens den Zustand der Nichtintentionalität selbst noch einmal zu intentionalisieren, beschrieben wird.

"In dem Maß aber wie die Seele ins Gestaltenlose vordringt, welches sie gänzlich unfähig ist zu erfassen weil sie nicht von ihm bestimmt, nicht mehr gleichsam von einem Stempel der voll reicher Vielfalt ist, geprägt wird, da gleitet sie aus und muß fürchten ein Nichts zu fassen; daher leidet sie unter solchen Gegenständen und steigt gern wieder hinab von ihnen allen, da sie an ihnen immer wieder versagt, bis sie beim Sinnlichen anlangt und hier

auf dem Festen gleichsam sich erholt; so wie auch das Gesicht leidet an kleinen Gegenständen und sich dann gern auf große gerichtet findet. Entschließt sich aber die Seele sich rein für sich allein auf die Schau des Einen zu richten, dann sieht sie es indem sie mit ihm zusammen und Eines ist, und eben weil sie dann mit ihm Eines ist, glaubt sie noch gar nicht zu haben was sie sucht, weil sie von dem Gegenstand ihres Denkens selber nicht unterschieden ist. Dennoch muß eben in dieser Weise verfahren wer über das Eine philosophieren will¹⁷⁶.

Plotin beschreibt hier die Tendenz des in der Nichtintentionalität befindlichen Mystikers, wenigstens den Zustand der Nichtintentionalität selbst noch zu intentionalisieren, das heißt zu verobjektivieren. Die Seele leidet unter dem nichtintentionalen Charakter der Hen-Erfahrung, so beglückend diese ansonsten auch sein mag, da er der gewohnten und natürlichen Struktur ihres Bewußtseins entgegengesetzt ist. Auch in der mystischen Nous-Erfahrung ist diese Grundstruktur, wenn auch vermindert, so doch prinzipiell nicht außer Kraft gesetzt. Erst wenn die Seele ins "Gestaltenlose" vordringt, in welchem sie nicht mehr von der Objektwelt wie von einem "Stempel, der voll reicher Vielfalt ist"¹⁷⁷, geprägt wird, wird die auf Objekte zielende Grundstruktur ihres Bewußtseins aufgehoben. Die Aufhebung des objektgerichteten Strebens des Bewußtseins versetzt die Seele nun aber in einen "horror vacui", in ein Unbehagen angesichts des

Nichts, welches vergleichbar, doch größer ist als das Unbehagen, welches das Auge empfindet, wenn es sich auf Gegenstände richtet, die zu klein sind, als daß sein Auflösungsvermögen sie noch bewältigen könnte. Die Seele fürchtet zu Recht, mit ihrem Auflösungsvermögen am Nichts der Nichtintentionalität zu scheitern. Die naheliegendste Methode, dem mit der Schau solcher "Gegenstände" notwendig verbundenen Unbehagen zu entgehen, ist der Abstieg - "sie steigt gern wieder hinab" -, und dieser besteht in nichts anderem als der Aufhebung durch Verobjektivierung der Nichtintentionalität. Trotz dieser unbestreitbaren Tendenz der Seele zur Flucht aus der Nichtintentionalität ist die gegenläufige Tendenz der Auflösung im nichtintentionalen Nichts größer: Die Seele entschließt sich, "sich rein für sich allein auf die Schau des Einen zu richten". Grund: Das aus der Hen-Erfahrung fließende Glücksgefühl ist größer als das mit ihr verbundene Unbehagen, auch wenn die Seele in der Einung mit dem Einen glaubt, "noch gar nicht zu haben, was sie sucht". Auch dieser Glauben, noch gar nicht zu haben, was man sucht, ist freilich ein Index für das Unbehagen der Seele im nichtgerichteten Zustand und ihre Neigung, denselben zu verobjektivieren.

Hier nun gewinnt der Begriff der Stasis, das heißt des "Stillestehens" in der Hen-Erfahrung zentrale Bedeutung. Mit ihm nämlich bezeichnet Plotin genau jenes "Sich-Halten" in der Nichtintentionalität, welches als Fähigkeit, der Versuchung der Verobjektivierung der Nichtintentionalität zu widerstehen, unabdingbare Voraussetzung der nichtintentiona-

len Hen-Erfahrung ist. Der Begriff der Stasis ist von so zentraler Bedeutung, daß sich bereits anhand von Stasis-Stellen allein die mystische Phasenfolge Nichtintentionalität - Verobjektivierung - Intentionalität bei Plotin nachweisen läßt.

"In diesem Zustand war er aber auch in sich selbst Eines; er hatte in sich keine Geschiedenheit zu sich selbst weder in seinen andern Funktionen (es bewegte sich in ihm nichts, kein Zorn, keine Begierde war in ihm als er in der Höhe war) - aber auch kein Begriff noch irgendein Denken; ja überhaupt sein Selbst war nicht da, wenn denn auch das gesagt sein soll, sondern gleichsam hinaufgerissen, oder vielmehr in ruhiger Gotterfülltheit ist er in die Abgeschiedenheit eingetreten, in einen Zustand der Bewegungslosigkeit, und er wird in seinem ganzen Sein nirgends abgelenkt, auch nicht zu sich selbst hingedreht, völlig stillstehend und gleichsam selbst Stillestehen"¹⁷⁸.

In diesem Text beschreibt Plotin das Erleben des im Zustand der mystischen Hen-Erfahrung befindlichen Subjektes. Die Perspektive des subjektiven Poles der Subjekt-Objekt-Dichotomie wird hierbei künstlich isoliert, das heißt es wird der Eindruck erweckt als existiere auch nach Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung noch ein eigenständiges Subjekt, dessen Erleben zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse ge-

macht werden kann. Grund: Die mystische Hen-Erfahrung, die als solche im strengen Sinne nur als Bewußtseinszustand des Einen, nicht aber des zu ihr gelangten Subjektes definiert werden kann - das Subjekt existiert ja nach Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht mehr - soll dennoch als Bewußtseinszustand des eben hierfür künstlich als persistierend angenommenen Subjektes aufgewiesen werden. Dies ist wichtig, denn es zeigt, daß die am Ende des Textes sich findende Bestimmung der Stasis nicht als metaphysische Eigenschaft des Einen, sondern als mystisches Verhalten des in der Hen-Erfahrung befindlichen Subjektes, das heißt des Mystikers selbst, verstanden werden soll. Dem Begriff der Stasis nähert sich der Text hierbei schrittweise. Auf die Feststellung der Nichtexistenz emotional-affektiver Vielheit ("kein Zorn", "keine Begierde") und begrifflich-diskursiver Vielheit ("kein Begriff", "kein Denken") im Erleben des in der Hen-Erfahrung befindlichen Mystikers folgt das Zugeständnis der Nichtexistenz des Mystikers selbst: "ja überhaupt sein Selbst war nicht da, wenn denn auch das gesagt sein soll" ¹⁷⁹. Auf das Zugeständnis der Nichtexistenz des Mystikers in der Hen-Erfahrung schließlich folgt die Feststellung der sich aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ergebenden Nichtintentionalität, die freilich eben immer noch als Charakteristikum des in der Hen-Erfahrung als persistierend gedachten Subjektes aufgefaßt wird: Der Mystiker ist nunmehr "in die Abgeschiedenheit eingetreten", das heißt in einen Bewußtseinszustand, in welchem es keine intentional faßbaren Objekte mehr gibt. Diese

Nichtintentionalität wird nun weiterbestimmt als ein "Zustand der Bewegungslosigkeit", womit der Begriff der Stasis erreicht ist.

Diese Stasis nun, verstanden nicht als metaphysische Eigenschaft des Einen, sondern als mystisches Verhalten des in der Hen-Erfahrung befindlichen mystischen Subjektes, besitzt nach Auskunft des Textes zwei Aspekte. Der eine Aspekt besteht darin, daß sich das vermittels der Stasis in der Nichtintentionalität haltende Subjekt ganz allgemein keinem Intentionalobjekt zuwenden darf¹⁸⁰. Der andere Aspekt besteht darin, daß sich das vermittels der Stasis in der Nichtintentionalität haltende Subjekt insbesondere einem ganz bestimmten Intentionalobjekt nicht zuwenden darf, nämlich sich selbst, verstanden im Sinne des nunmehr erreichten und allein vorhandenen nichtintentionalen Einheitserlebens¹⁸¹. Der letzte Aspekt ist der bei weitem wesentlichere. Die eigentliche Versuchung zum Übergang von der Nichtintentionalität zur Intentionalität geht nicht von irgendwelchen außerhalb der Hen-Erfahrung liegenden Objekten aus, sondern von der Hen-Erfahrung selbst. Die eigentliche Versuchung besteht in der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung selbst. Erliegt der in der Hen-Erfahrung befindliche Mystiker dieser Versuchung, indem er nicht mehr, sich in der Stasis haltend, "völlig stillstehend und gleichsam selbst Stillestehen" ist, sondern sich zu sich selbst "hindreht", so verliert er die Hen-Erfahrung und geht vermittels Verobjektivierung derselben zur mystischen Nous-Erfahrung und der in ihr implizierten Subjekt-Objekt-Spaltung über.

Dieser Übergang von der Hen- zur Nous-Erfahrung , und das heißt die mystische Phasenfolge Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung läßt sich aber auch aus einer anderen, sich am selben Ort etwas weiter unten im Text findenden Stasis-Stelle erschließen. Plotin sagt hier:

"Jenes aber war wohl kein Schaunis (ou theama), sondern eine andere Weise des Sehens (allos tropos tou idein), Aussichitreten (ekstasis), sich selbst Einfachmachen (haplosis) und Darangeben (epidosis hautou), Hinstreben zur Berührung (epheisis pros haphen) und Stillestehen (stasis) und Bedachtsein auf Anpassung (perinoesis pros epharmogen); nur so kann man das in der innersten Kammer erblicken. Blickt er aber auf andere Weise, so erscheint ihm gar nichts"¹⁸².

Der Ausdruck "Stillestehen" (stasis) folgt in diesem, die mystische Nous-Erfahrung beschreibenden Text auf eine Reihe anderer Ausdrücke, die alle die Aufgabe haben, die erste Aussage am Eingang des Textes, nämlich daß die Hen-Erfahrung "kein Schaunis, sondern eine andere Weise des Sehens" (allos tropos tou idein), das heißt eine nichtintentionale Um-wendung (tropos) des intentional-ideierenden Denkens (tou idein) sei, in welchem es eben deshalb keine Ideation mehr gibt, näher zu erläutern.

Ekstasis (Aussichitreten): Die nichtintentionale Hen-Erfahrung besitzt neben der Erfahrung der Liebe zwei Merk-

male, die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und die Erfahrung vielheitsloser Einheit. Der Begriff der Ekstasis bezieht sich auf das erste Merkmal der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung, und zwar unter dem speziellen Aspekt des für die Erlangung dieses Merkmals von seiten des mystischen Subjektes notwendigen Verhaltens. Der mystische Begriff der Ekstase besagt in seinem ursprünglichen, hier vertretenen Sinn nichts anderes als das Heraus-treten (ek-stasis) des in seiner Existenz an die Subjekt-Objekt-Spaltung gebundenen und durch sie konstituierten empirisch-intentionalen Subjektes (sowie des - im Sinne der Subjekt-Objekt-Entgrenzung - mystisch-intentionalen Subjektes) aus eben dieser Subjekt-Objekt-Dichotomie, welches Heraus-treten zugleich ein Aussich-treten (ek-stasis) des Subjektes ist, da es mit der Be-seitigung der Subjekt-Objekt-Dichotomie ebenfalls ver-schwindet.

Haplosis (sich selbst Einfachmachen): Der Begriff der Haplo-sis bezieht sich auf das zweite Merkmal der Erfahrung der vielheitslosen Einheit, und zwar ebenfalls unter dem speziellen Aspekt des für die Erlangung dieses Merkmals von seiten des mystischen Subjektes notwendigen Verhal- tens. Das Erleben mystischer Einheit ist, wie weiter oben bereits dargelegt, nur die Kehrseite der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung . Der Ekstasis als dem Über- gang vom Zustand der Subjekt-Objekt-Spaltung zum Zu- stand der nicht mehr vorhandenen Subjekt-Objekt-Spaltung entspricht daher die Haplosis als der Übergang von der

Erfahrung der Vielheit zur Erfahrung der Vielheitslosigkeit. Ist die Ekstasis das Heraustreten des mystischen Subjektes aus der Subjekt-Objekt-Spaltung, so ist die Haplosis folgerichtig das Heraustreten des mystischen Subjektes aus der in dieser implizierten Vielheit. Beide aber, Ekstasis und Haplosis, stellen ein aktives Verhalten des mystischen Subjektes dar, welches *conditio sine qua non* der Erlangung der mystischen Hen-Erfahrung in ihrem zwiefachen Aspekt der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und der Erfahrung vielheitsloser Einheit ist.

Epidosis hautou (sich selbst Darangeben, das heißt Selbstaufgabe): Die Epidosis ist nach Ekstasis und Haplosis ein weiterer Aspekt desselben mystischen Sachverhaltes. Die Ekstasis als Heraustreten des mystischen Subjektes aus der Subjekt-Objekt-Spaltung impliziert die Auslöschung des durch diese Subjekt-Objekt-Spaltung konstituierten Subjektes. Der Mystiker muß daher diese Auslöschung seiner selbst nicht nur passiv in Kauf nehmen, sondern sogar aktiv erstreben, da nur so die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung vollzogen werden kann. Die Epidosis im Sinne der Selbstaufgabe ist daher ebenso wie Ekstasis und Haplosis ein vom Mystiker gefordertes aktives Verhalten, durch welches die Hen-Erfahrung allein realisiert werden kann, ein Verhalten allerdings, welches nur begrifflich, nicht aber sachlich von der Ekstasis (und damit auch der Haplosis) verschieden ist.

Ephesis pros haphen (Hinstreben zur Berührung): Die Ephesis pros haphen schließlich besagt (in einer nicht ganz glücklichen Formulierung, da hier der Gedanke eines vom Mystiker verschiedenen Absoluten in der Hen-Erfahrung nahegelegt wird) das aktive Bestreben des mystischen Subjektes, das intentional-ideierende Denken, sei es das diskursiv-eidetische Denken der empirischen Ebene oder das mystisch-eidetische Denken der Nous-Ebene, aufzulegen und den Zustand der jenseits jeglicher Ideation gelegenen Nichtintentionalität zu erreichen. Dieser nicht-intentionale Zustand kann selbst nicht mehr intentional erfaßt werden, er kann nicht einmal mehr wie ein intentional zu verwirklichendes Objekt angestrebt werden, weswegen Plotin hier auch in Ermangelung eines besseren Ausdruckes von einem bloßen Hinstreben zur "Berührung" spricht.

Schließlich folgen die beiden zentralen Ausdrücke Stasis (Stillestehen) und Perinoesis pros epharmogen (Bedachtsein auf Anpassung). Beide besagen dasselbe, nämlich das aktive Bestreben des in der Hen-Erfahrung befindlichen Mystikers, den aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung erfolgenden ek-statischen Tropos seines Bewußtseins, das heißt die Nichtintentionalität beizubehalten. Nachdem der Mystiker durch die aktiven Verhaltensweisen der Ekstasis, der Haplosis, der Epidosis und der Ephesis pros haphen den Zustand der Nichtintentionalität realisiert hat, geht es nunmehr darum, durch ein ebenso aktives Verhalten diesen Zustand aufrechtzuerhalten.

Stasis (Stillestehen): Der Begriff der Stasis besagt hierbei das aktiv und mit äußerster Konzentration vollzogene Sich-Halten beziehungsweise Stillestehen in der Hen-Erfahrung, das heißt die ständig vorhandene und doch selbst in einem nichtintentionalen Modus verbleiben müßende Wachsamkeit (auch diese Wachsamkeit darf nicht in einem intentionalen Sinne bewußt werden) gegenüber einer jeden sich auch nur ansatzweise zeigenden Tendenz, das nichtintentionale Stillestehen in der Hen-Erfahrung auf ein intentionales Objekt hin in Bewegung zu bringen, welche Versuchung sich vor allem in dem ständig präsenten Bedürfnis äußert, sich wenigstens die Hen-Erfahrung selbst in ihrer Nichtintentionalität noch einmal intentional begreiflich zu machen.

Perinoesis pros epharmogen (Bedachtsein auf Anpassung): Der Begriff der Perinoesis pros epharmogen ist als Synonym des Begriffes der Stasis aufzufassen. Er besagt die Notwendigkeit für das in der Hen-Erfahrung befindliche mystische Subjekt, sich dem nichtintentionalen Charakter dieser Erfahrung anzupassen, das heißt nicht etwa durch eine Inblicknahme seiner selbst als in der Nichtintentionalität befindlich (oder auch eines beliebigen anderen Objektes) dieselbe zu zerstören beziehungsweise aus ihr herauszufallen.

Der zitierte Abschnitt aus IV 9 11 endet mit der Feststellung: "Nur so kann man das in der innersten Kammer erblicken. Blickt er aber auf andere Weise, so erscheint ihm gar

nichts." Das besagt: Auf die ausführliche Darlegung der Nichtintentionalität hinsichtlich der Art und Weise, wie sie erlangt wird, und hinsichtlich der Art und Weise, wie sie aufrechterhalten wird, folgt nun die Feststellung, daß jede davon abweichende, nämlich objektgerichtete Blickweise (und damit auch die die Nichtintentionalität selbst zum Objekt machende Blickweise) die nichtintentionale Hen-Erfahrung verhindert, falls sie noch nicht vorhanden ist ("so erscheint ihm gar nichts") oder aber beseitigt, falls sie vorhanden ist¹⁸⁴. Auch dieser Text also bestätigt, wenngleich auch wiederum in einer mehr impliziten und indirekten Weise, den Übergang von der Nichtintentionalität zur Intentionalität durch Verobjektivierung der ersteren. Auf direkte Weise aber wird dieser Übergang beschrieben im dritten und letzten Stasis-Text, den wir hier anführen wollen, dem Text V 5 4. Er lautet:

"So gilt es denn hier, sich hinaufzuszchnellen zum Einen, und ihm keinerlei sonstige Bestimmung beizulegen, sondern ganz stillezustehen aus Furcht, sich von ihm auch nur um das Geringste zu entfernen und in die Zweiheit hinauszuschreiten; sonst nämlich bekommst du die Zwei, und zwar ist unter den Zwei nicht das Eine, sondern sie beide sind später" ¹⁸⁵.

Hier beschreibt Plotin den Übergang von der Hen- zur Nous-Erfahrung, und das heißt die mystische Phasenfolge Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung explizit: Wer

in der Nichtintentionalität nicht stillesteht, schreitet in die Zweiheit hinaus. Wer sich zum Einen "hinaufgeschnellt"¹⁸⁶ hat, das heißt die nichtintentionale Hen-Erfahrung erlangt hat, darf nämlich nach Auskunft des Textes nicht nur nicht der Versuchung erliegen, sich die Nichtintentionalität dadurch faßbar zu machen, daß er ihr irgendeine "sonstige Bestimmung" beilegt - nur einem intentional erfaßten Objekt können sonstige Bestimmungen beigelegt werden -, sondern er muß auch darauf achten, daß er in ihr, und zwar "aus Furcht, sich von ihr auch nur um das Geringste zu entfernen", stillesteht. Nur durch die Stasis ist es möglich, die Nichtintentionalität zu besitzen, ohne sie zu besitzen, das heißt die Nichtintentionalität durch Stillestehen in ihr zu sein, ohne sie als Intentionalobjekt haben zu müssen. Wer hingegen der Versuchung, sich des Besitzes der Nichtintentionalität noch einmal zu vergewissern, indem er das unausdrückliche Sein in ihr in ein ausdrückliches Haben verwandelt und so das unabdingbare Stillestehen in ihr aufgibt, nicht widerstehen kann, der zerstört sie damit. Die nichtintentionale Einheit der Hen-Erfahrung, die der Mystiker in diesem Augenblick selbst ist, wendet sich dann auf sich selbst zurück und schreitet so durch Verobjektivierung ihrer selbst in die intentional verfaßte Zweiheit hinaus. Das Ende des Textes bestätigt diese Interpretation. Der Text endet mit der Feststellung:

"... und zwar ist unter den Zwei nicht das Eine, sondern sie beide sind später"¹⁸⁷.

Diese Feststellung ist bedeutsam, denn es läßt sich aus ihr zweierlei entnehmen. Zum einen zeigt diese Feststellung, daß das "Hinausschreiten in die Zweiheit" tatsächlich im Sinne der intentionalen Erfassung der nichtintentionalen Hen-Erfahrung und nicht im Sinne der intentionalen Erfassung eines beliebigen anderen Objektes zu verstehen ist. Im letzteren Fall wäre diese Feststellung unnötig. Wäre die Subjekt-Objekt-Dichotomie tatsächlich durch die intentionale Erfassung eines beliebigen anderen, sich in die Hen-Erfahrung eindringenden Denkobjekts entstanden, so ergäbe sich der Verdacht, daß sich in ihr das Eine noch finden könne, gar nicht erst. Zum anderen zeigt diese Feststellung, daß das "Hinausschreiten in die Zweiheit" ein Hinausschreiten in die mystische Intentionalität der Nous-Erfahrung und nicht in die empirische Intentionalität des Alltagsbewußtseins ist. Im letzteren Falle wäre auch hier diese Feststellung unnötig. Nur die Subjekt-Objekt-Dichotomie wie sie sich auf der Nous-Ebene findet, niemals aber die Subjekt-Objekt-Dichotomie der empirischen Ebene, kann, wenn überhaupt, aufgrund der hier gleichzeitig vorhandenen Subjekt-Objekt-Entgrenzung den Verdacht nahelegen, daß sich in ihr noch das "Eine" fände. Wenn so aber der Übergang von der Hen- zur Nous-Erfahrung einerseits tatsächlich durch Selbstverobjektivierung der Nichtintentionalität zustandekommt und andererseits diese Selbstverobjektivierung tatsächlich zur mystischen Nous-Erfahrung und nicht zum empirischen Alltagsbewußtsein führt, so ergibt sich zwangsläufig, daß Plotin

hier tatsächlich die Erfahrung des mystischen Abstiegs im Sinne der Phasenfolge Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung beschreibt. Plotin hat also diese Erfahrung sowohl einerseits erlebt, als auch andererseits darüber hinaus dafür gesorgt, daß sie ihren Niederschlag im Text der Enneaden fand.

II) Die objektiv-metaphysische Seite: die Hypostasierung des mystischen Abstiegs

Untersucht man die für die Hypostasierung des mystischen Abstiegs relevanten Texte, so zeigt sich, daß sich in dieser Hypostasierung deutlich drei Stufen voneinander abheben lassen. In der ersten Stufe wird aus der mystischen Phasenfolge Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung die metaphysische Phasenfolge Hen - Noeton - Nous deduziert. Diese erste metaphysische Phasenfolge nennen wir Primärkreislauf oder ursprüngliche Konzeption, weil hier die Dreiphasigkeit der (sich zirkulär vollziehenden) mystischen Phasenfolge in der (sich ebenfalls zirkulär vollziehenden)

metaphysischen Phasenfolge noch erhalten bleibt. In der zweiten Stufe wird dann aus dieser ersten metaphysischen Phasenfolge mit ihren drei Phasen Hen - Noeton - Nous die zweite metaphysische Phasenfolge mit ihren vier Phasen Hen - unbestimmte Noesis - Noeton - bestimmte Noesis (=Nous) deduziert. Diese zweite metaphysische Phasenfolge nennen wir Sekundärkreislauf oder ausgearbeitete Konzeption, weil hier die ursprüngliche Dreiphasigkeit des mystischen Abstiegs nicht mehr erhalten ist, sondern die Nousentstehung aus theoretisch-metaphysischen Gründen als vierphasiges Geschehen aufgefaßt wird. In der dritten Stufe schließlich wird aus dieser zweiten metaphysischen Phasenfolge mit ihren vier Phasen Hen - unbestimmte Noesis - Noeton - bestimmte Noesis (=Nous) die dritte metaphysische Phasenfolge mit ihren vier Phasen Hen - unbestimmte Zweiheit - Noeton - Ideen und Zahlen (=Nous) deduziert. Diese dritte metaphysische Phasenfolge nennen wir Tertiärkreislauf oder historisch überarbeitete Konzeption, weil hier die für die Erweiterung der Dreizur Vierphasigkeit verantwortliche zusätzliche Phase der "unbestimmten Noesis", die theoretisch-metaphysisch notwendig wurde, historisch-metaphysisch gerechtfertigt wird durch einen Rückgriff auf Platons "aoristos dyas".

1) Primärkreislauf (ursprüngliche Konzeption)

Aus der mystischen Phasenfolge des Abstiegs, die mit ihren drei Phasen Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung die spezifisch plotinische Ausprägung der Erfahrung des Abstiegs von der Nichtintentionalität zur Intentionalität darstellt, leitet Plotin in einer ersten Stufe die erste metaphysische Phasenfolge des Primärkreislaufes mit ihren drei Phasen



ab. Entscheidend ist hierbei die jeweils mittlere Phase der beiden parallelen Phasenfolgen (parallel sind beide, weil die Dreiphasigkeit der mystischen in der metaphysischen noch erhalten bleibt), einmal deshalb, weil die mittlere Phase der Angelpunkt der Transformierung der ersten in die letzte Phase jeder der beiden Phasenfolgen ist, zum anderen deshalb, weil die mittlere Phase der Angelpunkt der Transformierung der ersten, mystischen in die zweite, metaphysi-

sche Phasenfolge ist. Diejenigen unter den die Nousentstehung beschreibenden Texten, in welchen das Hen explizit als Noeton bezeichnet wird, werden daher am unmittelbarsten auf diese Transformierung zurückschließen lassen. Es sind nun vor allem zwei Texte, in denen das Hen explizit als Noeton des entstehenden Nous bezeichnet wird, die Texte V 4 2 und V 6 2. Wir wenden uns dem letzteren zuerst zu.

"Braucht doch nicht jeder Gegenstand des Denkens (noeton) notwendig in sich auch ein Denkendes (nooun) zu haben und zu denken (noein); denn dann wäre es nicht nur Gedachtes (noeton), sondern auch Denkendes und könnte nicht mehr das Erste sein, da es Zweiheit wäre. Und auch der Geist, welcher das Gedachte (noeton) besitzt, würde gar nicht existieren, wenn es nicht die Wesenheit des rein Gedachten (ousia katharos noetou) gäbe, die im Verhältnis zum Geist das Gedachte, an sich selber aber weder denkend, noch gedacht im eigentlichen Sinne ist. Denn das Gedachte ist für ein anderes ein Gedachtes, und der Geist würde mit seinem Denken ins Leere stoßen, wenn er das Gedachte nicht greifen und fassen könnte, das er denkt; denn er hat das Denken nicht ohne das Gedachte" ¹⁸⁸.

Wir können in diesem Text eine dreifache Gliederung unterscheiden. Zunächst wird das Hen ausdrücklich als Noeton gekennzeichnet, welches zugleich Objekt und (als jenseits der

Subjekt-Objekt-Spaltung liegend) nicht Objekt ist¹⁰⁹, dann wird als Grund dieser Paradoxie die Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung) angeführt¹⁹⁰, und dann schließlich folgt die explizite Darstellung der metaphysischen Phasenfolge mit ihren Phasen Hen - Noeton - Nous¹⁹¹.

Der Text beginnt mit der Feststellung, daß nicht jeder Gegenstand des Denkens notwendigerweise auch ein Denkendes in sich zu haben und zu denken braucht. Diese Feststellung sagt Selbstverständliches, wenn man sie auf empirische Objekte bezieht. Der Ausdruck "noeton" verweist nun freilich nicht auf empirische, sondern auf intelligible Objekte. Die Fortsetzung zeigt aber, daß das hier gemeinte Objekt auch kein intelligibles Objekt ist, sondern das Hen: "denn dann wäre es nicht nur Gedachtes, sondern auch Denkendes und könnte nicht mehr das Erste sein, da es Zweiheit wäre" ¹⁹². Dies ist nun eigenartig. Denn das aus der durch das Merkmal der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung gekennzeichneten Hen-Erfahrung beziehungsweise Nichtintentionalität abgeleitete Hen kann nicht nur kein Denkendes (nooun, Subjekt), sondern auch kein Gedachtes (noeton, Objekt) in sich haben beziehungsweise sein. Dennoch wird es hier ausdrücklich als Objekt (noeton) bezeichnet. Das bedeutet: Das Hen soll jenseits der Zweiheit der Subjekt-Objekt-Dichotomie liegen und doch ein Pol dieser Zweiheit sein. Es soll zugleich Objekt und (als jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegend) nicht Objekt sein. Das ist paradox.

Plotin selbst sagt uns nun im zweiten Teil des Textes, worin diese Paradoxie begründet ist. Der Grund der Paradoxie ist die Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung). Plotin sagt es ausdrücklich: der (objektive) Geist, welcher das Noeton (Phase des Noeton) besitzt, würde gar nicht entstehen, wenn es nicht die Wesenheit des "reinen Noeton" (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung) gäbe, welche im Verhältnis zum (subjektiven) Geist (des Mystikers) zugleich Objekt und als jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegend nicht Objekt ist⁹³. Die Paradoxie löst sich also zwanglos, wenn man sich vor Augen hält, daß es sich beim vorliegenden Text nicht um einen autochthon metaphysischen, sondern vielmehr um einen auf einer mystischen Erfahrung basierenden Text handelt. Was auf der metaphysischen Ebene hinsichtlich des Hen als Paradoxie erscheint, nämlich daß es als jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegend doch Objekt sein soll, ergibt auf der mystischen Ebene hinsichtlich der Hen-Erfahrung seinen guten Sinn. Der in der nichtintentionalen Hen-Erfahrung befindliche Mystiker befindet sich ja, wie wir sahen, in der steten Versuchung, wenigstens den Zustand der Nichtintentionalität selbst noch einmal zu verobjektivieren. Erliegt er der Versuchung und versucht die Nichtintentionalität in ihrer dem empirischen Bewußtsein unfäßbaren Eigenart selbst noch einmal zu fixieren, so haben wir gerade jenen Sachverhalt vor uns, daß eine jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung gelegen-

ne Größe, die nichtintentionale Hen-Erfahrung, dennoch zugleich Objekt sein soll, und umgekehrt, ein bereits diesseits der Subjekt-Objekt-Spaltung gelegenes Objekt, die intentional fixierte Hen-Erfahrung, dennoch seinen, die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierenden, Charakter der Nicht-intentionalität beibehalten.

Nach der Transformierung der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung) in die mittlere Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton), welche aufgrund der zentralen Bedeutung der mittleren Phase mit der Transformierung der mystischen Phasenfolge in die metaphysische Phasenfolge identisch ist, folgt nun im dritten Teil des Textes die explizite Darstellung der so abgeleiteten metaphysischen Phasenfolge. Bereits der kurze Teilsatz "Denn das Gedachte ist für ein anderes ein Gedachtes" ¹⁹⁵ nennt alle drei Phasen der metaphysischen Phasenfolge. Das erste "Gedachte", welches für ein "anderes" ein "Gedachtes" ist, bezeichnet die Phase des Hen, das "andere", für welches die Phase des Hen ein "Gedachtes" ist, ist die Phase des Nous, das "Gedachte", welches die Phase des Hen für die Phase des Nous ist, ist die Phase des Noeton. Die Phase des Noeton ist der Angelpunkt der Transformierung der Phase des Hen in die Phase des Nous. Dies zeigt die Fortsetzung des Satzes. Die im Akt der Selbstreflexion befindliche Phase des Hen könnte sich nie zur Phase des Nous fixieren, wenn es sich nicht als die Phase des Noeton ergreifen könnte, welche als Kristallisationspunkt dieser Fixierung dient. Die aus der Selbstrefle-

xion der Phase des Hen hervorgehende Phase des Nous würde daher mit ihrem Denken "ins Leere stoßen", das heißt gar nicht erst zur Existenz kommen, wenn sie das Gedachte "nicht greifen und fassen könnte", das heißt wenn sie sich nicht an der Phase des zum Noeton gewordenen Hen fixieren könnte. Denn die Phase des Nous "hat das Denken nicht ohne das Gedachte", das heißt die Phase des Nous entsteht nicht ohne Vermittlung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge, die Phase des Noeton.

Es stellt sich nun die Frage: Vollzieht Plotin diese Ableitung der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes aus der mystischen Phasenfolge der Erfahrung des Abstiegs bewußt oder nicht? Die Frage ist deshalb von so großer Bedeutung, weil ihre Beantwortung mit der Beantwortung der Frage identisch ist, ob Plotin die Hypostasierung des mystischen Abstiegs zum metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung als ganze bewußt vollzieht oder nicht (ob die Hypostasierung des mystischen Abstiegs in der Gesamtheit ihrer Stufen Primär-, Sekundär- und Tertiärkreislauf bewußt vollzogen wird, hängt nicht so sehr davon ab, ob diese Stufen bewußt auseinander abgeleitet werden - was der Fall ist -, als davon, ob die zentrale und alle weiteren Stufen grundlegende Ableitung des Primärkreislaufes aus der mystischen Erfahrung bewußt geschieht oder nicht). Wenden wir uns mit dieser Frage dem gerade interpretierten Text V 6 2 zu, so fällt die Antwort eher negativ aus. Es sieht so aus, als läge dem Text zwar der durch unsere Analyse hervor-

gehobene mystische Sachverhalt zugrunde, als sei sich aber andererseits Plotin selbst dieses Sachverhaltes bei Abfassung des Textes so wenig bewußt gewesen, daß der von uns hervorgehobene Sachverhalt gleichsam als verborgener Tiefensinn beziehungsweise als verborgenes Hintergrundmotiv des Textes gegen die eigentlichen und bewußten Intentionen des Verfassers ans Tageslicht kommt. Wollen wir aber in dieser Frage zu einem abschließenden Urteil gelangen, so ist es notwendig, zunächst noch den zweiten, das Hen explizit als Noeton des werdenden Nous bezeichnenden Text kennenzulernen, den Text V 4 2.

"Er (scil. der Nous) ist gewiß auch selbst das Gedachte, jedoch auch das Denkende, und somit bereits Zweiheit; andererseits ist er aber vom Gedachten selbst verschieden und nach ihm. Aber wie kann denn dieser Geist von dem Gedachten stammen? Das Gedachte, indem es bei sich verharret und nicht bedürftig ist wie das Sehende und Denkende - bedürftig nenne ich das Denkende nur im Vergleich mit Jenem - ist dennoch nicht gleichsam bewußtlos, sondern alle seine Inhalte sind in ihm und bei ihm, es vermag sich selber durchaus zu sondern und zu scheiden, es ist Leben in ihm und alle Dinge in ihm, es ist selbst sein Sichselbstgewahren, gewissermaßen vermöge eines Selbstbewußtseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem Stillestehen, anders als beim Denken des Geistes. Was nun etwa, indem Jenes in sich be-

harret, entsteht, das entsteht aus Jenem, und zwar dann wenn Jenes am meisten das ist was es eigentlich ist; bleibt Jenes also in seiner eigenen Wesensart, so entsteht das Werdende zwar aus ihm, jedoch indem Jenes in sich beharrt. Während also Jenes als das Gedachte verharret, wird das Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun das denkt aus dem es geworden (denn etwas anderes hat es nicht), so wird es Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbildung von Ihm" ¹⁹⁶.

Auch dieser Text ist deutlich dreiegegliedert. Zunächst wird auch hier das Hen ausdrücklich als Noeton gekennzeichnet, welches zugleich Objekt und (als jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegend) nicht Objekt ist¹⁹⁷, dann wird auch hier als Grund dieser Paradoxie die Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung) angeführt¹⁹⁸, und dann schließlich, im Anschluß daran, folgt auch hier die Behandlung des metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung¹⁹⁹.

Der Text beginnt mit der Feststellung, daß der Nous, obwohl zweifellos auch Gedachtes (*noeton*), doch aufgrund der für ihn konstitutiven Subjekt-Objekt-Dichotomie zugleich auch Denkendes (*nooun*) ist. Vom eigentlichen Gedachten, vom "Gedachten selbst" ist er daher verschieden²⁰⁰. Dieses "Gedachte selbst" (*auto to noeton*) ist natürlich das Hen, wie schon die Feststellung zeigt, daß der Nous "nach" ihm ist.

Interessant ist hierbei vor allem, daß auch hier zwischen einem der Subjekt-Objekt-Spaltung unterworfenen Denkobjekt und einem paradoxerweise außerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung stehenden Denkobjekt unterschieden wird. Das Noeton, welches der Nous ist, ist Teil einer Zweiheit, das Noeton, welches das Hen ist, nicht. Das Hen soll also auch hier jenseits der Subjekt-Objekt-Dichotomie liegen und dennoch ein Pol dieser Dichotomie sein. Es soll auch hier paradoxerweise zugleich Objekt und (als jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegend) nicht Objekt sein.

Die paradoxe Charakterisierung des Hen als einer Größe, die, obwohl außerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung stehend, dennoch Objekt ist, ist auch hier in der mystischen Erfahrung begründet und nicht in der theoretischen Reflexion. Grund dieser Paradoxie ist die Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung). Dies zeigt die Fortsetzung. Nun nämlich wird, eingeleitet durch die Frage nach der Nousentstehung, das Problem des Bewußtseins beziehungsweise Selbstbewußtseins dieses Denkobjekts beziehungsweise Noetons angeschnitten. An sich, auf der Ebene rein theoretischer Reflexion, wäre dies keineswegs notwendig, denn hier würde sich das Problem des Selbstbewußtseins des Hen nur im Rahmen einer allgemeinen Theorie des Hen, einer allgemeinen "Henologie" stellen, sicherlich nicht aber im Rahmen einer metaphysischen Theorie der Nousentstehung, um die es Plotin hier aber zu tun ist, wie die einleitende Frage nach der

Nousentstehung (*alla pos apo tou noetou ho nous houtos?*) zeigt. Ob das Denkobjekt des werdenden Nous, durch welches er sich zum vollendeten Nous fixiert, ein solches mit oder ohne Bewußtsein ist, ist für den reinen Entstehungsprozeß des Nous gänzlich ohne Belang. Ob das Denkobjekt des aus der Nichtintentionalität herausfallenden Mystikers hingegen ein solches mit oder ohne Bewußtsein ist, ist alles andere als belanglos. Das Denkobjekt des aus der Nichtintentionalität herausfallenden Mystikers ist die Nichtintentionalität selbst. Die nichtintentionale Einheitserfahrung aber kann selbstverständlich keine solche ohne Bewußtsein sein²⁰¹. Die sich aus der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung ergebende nichtintentionale Einheitserfahrung ist ebenso wie die sich aus der Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt ergebende intentionale Einheitserfahrung kein schlaf- oder todesähnlicher Zustand der Bewußtlosigkeit, sie ist nicht Unter-, sondern Überbewußtsein, und zwar Überbewußtsein in seiner höchsten, keiner weiteren Steigerung mehr fähigen Form²⁰². Deshalb kennzeichnet Plotin das Noeton hier als "nicht gleichsam bewußtlos" ²⁰³, behauptet er von ihm, es sei "selbst sein Sichselbstgewahren" ²⁰⁴, es verfüge über ein "Selbstbewußtsein" ²⁰⁵ und impliziere ein "Denken in immerwährendem Stillestehen" ²⁰⁶. Die Tatsache, daß Plotin das metaphysische Denkobjekt des werdenden Nous in dieser Weise ausdrücklich als seiner selbst bewußt charakterisiert, zeigt, daß er es hier primär als mystische und erst sekundär als metaphysische Größe betrachtet²⁰⁷ und daß mithin auch in diesem Text der Grund der paradoxen Charakterisierung des

Hen als einer Größe, die, obwohl außerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung stehend, dennoch Objekt ist, in der Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Hen-Erfahrung) zu suchen ist.

Erst nachdem Plotin das Denkojekt (Noeton) des werdenden Nous, durch welches er sich zum vollendeten Nous fixiert, ausdrücklich als seiner selbst bewußt charakterisiert hat, wendet er sich der Beantwortung der zuvor gestellten Frage (*alla apo tou noetou ho nous houtos?*) nach dem metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung zu. Sowohl die Tatsache dieser Charakterisierung selbst als auch diese Reihenfolge legen die Annahme nahe, daß Plotin die Ableitung der metaphysischen Phasenfolge Hen - Noeton - Nous aus der mystischen Phasenfolge Hen-Erfahrung - Verobjektivierung - Nous-Erfahrung hier tatsächlich bewußt vollzieht. Es sieht darüber hinaus so aus, als würde auch die Analyse des metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung in der Folge von der Tatsache geleitet, daß das Objekt des entstehenden Nous erst abgeleiteterweise das metaphysische Noeton (mittlere Phase der metaphysischen Phasenfolge), ursprünglich aber das mystische Noeton (mittlere Phase der mystischen Phasenfolge) ist. Die Art und Weise, wie Plotin diese Analyse vollzieht, legt den Schluß nahe, daß sich Plotin der Tatsache der Ableitung des ersteren aus dem letzteren bewußt ist. Ausdrücklich und mehrfach wird betont, "Jenes" (Phase des Hen) als "Gedachtes" (Phasen des Noeton) des "Werdenden" (Phase des

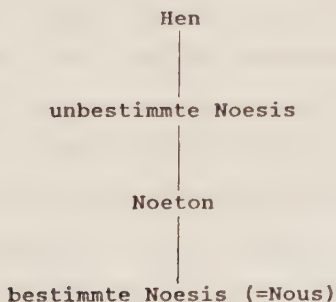
Nous) müsse "in sich beharren"²⁰⁸, "in seiner eigenen Wesensart bleiben"²⁰⁹, "am meisten das sein, was es eigentlich ist"²¹⁰, alles Ausdrücke, die den die Subjekt-Objekt-Spaltung transzendierenden Bewußtseinscharakter dieses Noeton bezeichnen. Einen weiteren Hinweis darauf, daß Plotin hier die Ableitung der metaphysischen aus der mystischen Phasenfolge bewußt vollzieht, könnte man schließlich darin sehen, daß Plotin am Ende des Textes den Bogen schlägt und zu genau der gleichen Unterscheidung zweier Arten von Denkobjekten, eines der Subjekt-Objekt-Spaltung unterworfenen und eines paradoxerweise außerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung stehenden Denkobjektes, zurückkehrt wie am Anfang des Textes ("Jenes als das Gedachte"²¹¹ - "Geist, gleichsam ein zweites Gedachtes")²¹².

Vollzieht also Plotin die Ableitung der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes aus der mystischen Phasenfolge der Erfahrung des Abstiegs (und damit die Hypostasierung der mystischen Erfahrung des Abstiegs zum metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung) tatsächlich bewußt? Der Text V 6 2 schien uns eher eine negative Antwort nahezu legen, der Text V 4 2 hingegen gibt deutliche Hinweise, daß sich Plotin dieser Ableitung tatsächlich bewußt gewesen sein könnte. Einen weiteren deutlichen Index darauf, daß Plotin diese Ableitung (und damit die Hypostasierung) tatsächlich bewußt vollzieht, kann man in der parallelen Struktur der beiden Texte sehen. In beiden Texten ist Ausgangspunkt die Paradoxie einer jenseits der Subjekt-Objekt-

Spaltung liegenden Größe, welche dennoch zugleich Objekt sein soll. In beiden Texten wird als Grund dieser Paradoxie sodann die Ableitung der mittleren Phase der metaphysischen Phasenfolge (Phase des Noeton) aus der mittleren Phase der mystischen Phasenfolge (Phase der Verobjektivierung der Henerfahrung) und mithin, aufgrund der zentralen Bedeutung der mittleren Phase, die Ableitung der metaphysischen aus der mystischen Phasenfolge angeführt. In beiden Texten wird schließlich im Anschluß daran die metaphysische Phasenfolge (unter Vernachlässigung der mystischen, aus der sie abgeleitet ist) behandelt. Der Text V 4 2 schlägt darüber hinaus den Bogen und kehrt am Ende wieder zu seinem Anfang, der Paradoxie eines jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung gelegenen Objektes, zurück. Diese Parallelität der beiden Texte V 4 2 und V 6 2 ist wohl kein Zufall. Sie läßt es vielmehr als wahrscheinlich erscheinen, daß Plotin die Ableitung der metaphysischen Phasenfolge aus der mystischen Phasenfolge klar vor Augen hatte und sie mithin tatsächlich bewußt vollzieht.

2) Sekundärkreislauf (ausgearbeitete Konzeption)

Aus der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes, die mit ihren drei Phasen Hen - Noeton - Nous noch deutlich auf ihren Ursprung in der ebenfalls dreiphasig sich vollziehenden Erfahrung des mystischen Abstiegs zurückverweist, leitet Plotin in einer zweiten Stufe die zweite metaphysische Phasenfolge des Sekundärkreislaufes mit ihren vier Phasen



ab. Entscheidend ist hierbei die gegenüber der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes zusätzliche Phase der "unbestimmten Noesis". Notwendig wird die Einführung dieser zusätzlichen Phase aus theoretisch-metaphysischen Gründen²¹³. Die unmittelbar aus der mystischen Erfahrung abgeleitete Fassung des Primärkreislaufes nämlich ist

erst ein Rohentwurf. Plotin als Metaphysiker ist an einer exakten Beschreibung des vom Hen zum Nous führenden metaphysischen Prozesses interessiert. Es konnte ihm daher nicht verborgen bleiben, daß der ontologische Status des Einen während des gesamten "Zeitraumes" - Zeit im eigentlichen Sinne entsteht erst mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt²¹⁴ -, welcher zwischen dem Augenblick, in welchem es sich gewissermaßen selbst verläßt, um sich kreisförmig auf sich selbst zurückzubewegen, und dem Augenblick, in welchem es diese Kreisbewegung vollendet, indem es sich als Objekt und Denkgegenstand erfaßt, nicht definiert ist. Wie die Hen-Erfahrung ist auch das aus ihr abgeleitete Eine seinem Wesen nach nichtintentional. Sobald aber dieses nichtintentionale Eine sich selbst verläßt und sich auf die auf sich selbst zurückführende Kreisbahn begibt, gibt es seine reine Nichtintentionalität auf, ohne freilich im eigentlichen Sinne schon intentional zu werden. Intentionalität im eigentlichen Sinne setzt den Besitz eines Objektes voraus und ist nicht bereits mit dem Unterwegssein zum Objekt gegeben²¹⁵. Plotin kommt daher zu dem Schluß, daß dieser eigenartige Zwitterzustand zwischen Nichtintentionalität und Intentionalität, welcher auf der einen Seite nicht mehr der Hypostase des Einen, auf der anderen Seite aber auch noch nicht der Hypostase des Nous zugerechnet werden kann, eine eigene, zwischen Hen und Nous gelegene Realität darstellen muß: die Phase der "unbestimmten Noesis". Für die Ableitung dieser gegenüber dem Primärkreislauf zusätzlichen Phase sind nun vor allem zwei Texte von Bedeutung, der Text VI 9 6

und der Text VI 7 16. Ersterer versteht die unbestimmte Noesis vom Hen her als defizienten Modus desselben, letzterer versteht die unbestimmte Noesis vom Nous her als noch unentfalteten Modus desselben. Wir wenden uns dem ersteren zuerst zu.

*"Man darf es (scil. das Hen, nachdem es sich verlassen hat) nicht in eine Reihe stellen mit dem denkenden Subjekt (kata to nooun), sondern eher mit dem Denken (kata ten noesin); dieses aber denkt nicht, sondern ist einer anderen Ursache, daß es denkt (noesis de ou noei, all' aitia tou noein allo); die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachenden"*²¹⁶.

Die Interpretation dieses Textes ist seinem allgemeinen Kontext nach schwierig. Die Stelle scheint in eklatantem Widerspruch zu den im Text unmittelbar vorhergehenden Aussagen zu stehen. Hatte Plotin dort dem Hen ausdrücklich das Denken abgesprochen, so wird das Hen hier ebenso ausdrücklich mit dem Denken gleichgesetzt. Der innere Widerspruch ist in der Tat derart störend, daß sich Harder in seiner Plotin-Ausgabe sogar zu einer lexikalisch falschen Übersetzung verleiten ließ, um ihn zu beseitigen. Harder übersetzt hier nämlich den Begriff der "Noesis" nicht als "Denken", sondern im Sinne von "Noeton" als "Denkinhalt"²¹⁷. Auf diese Weise ist zwar der Widerspruch beseitigt, aber auch der Sinn verfehlt. Um den Sinn des Textes richtig zu verstehen, muß man erken-

nen, daß Plotin hier einen Gedankensprung macht. Die Zäsur liegt an der Stelle, wo der von uns zitierte Text beginnt. Hatte Plotin bis dorthin von der nichtintentionalen, bei sich bleibenden Hen-Hypostase gesprochen (der man, um ihre Einheit "rein zu wahren", strenggenommen nicht nur das Denken, sondern auch dieses "Beisichselbersein" absprechen muß²¹⁸), so geht er nun unvermittelt und ohne Vorankündigung zur Hen-Hypostase über, welche sich selbst verlassen hat, um sich kreisförmig auf sich selbst zurückzubewegen. Dieses Hen, nachdem es sich verlassen hat, kann nicht mehr "in eine Reihe gestellt werden" mit der reinen Nichtintentionalität des ursprünglichen Hen, aber auch noch nicht mit der reinen Intentionalität des denkenden Nous (*kata to nooun*). Was ist es aber dann? Da es sich auf dem Weg zum Hen als Noeton befindet und sich, sobald es dieses erreicht, in die Noesis verwandelt, entscheidet sich Plotin dafür, es mit der Noesis "in eine Reihe zu stellen" (*kata ten noesin*). Das heißt: Der defiziente Modus des aus sich herausgegangenen Hen wird terminologisch als Noesis gefaßt. Die so abgeleitete Noesis ist aber nicht die vollendete intentionale Noesis des Nous, sondern als defizienter Modus des Hen unvollendete und nichtintentionale Noesis. Eine Verwechslung zwischen beiden ist zu vermeiden. Um eine solche Verwechslung der vom Hen her abgeleiteten Noesis mit der mit dem Nous identischen Noesis auszuschließen, bezeichnet Plotin sie daher hier als "nichtdenkende Noesis"²¹⁹, an anderen Stellen als "unbestimmte Noesis"²²⁰ - der Sinn beider Ausdrücke ist der gleiche: erst eine durch ein Intentionalobjekt vollständig "bestimm-

te" Noesis ist als im Besitz eines Denkobjekts befindlich auch eine "denkende" Noesis -, und betont, daß sie als nichtdenkend nur "einem anderen Ursache ist, daß es denkt" (*aitia tou noein allo*): dem Nous, der in dem Moment entsteht, wo sich die unbestimmte, weil nichtintentionale Noesis (des auf dem Weg zum Noeton befindlichen Hen) in die bestimmte, weil intentionale Noesis (des das Noeton erreicht habenden Nous) verwandelt. Plotin setzt also in diesem äußerst gedrängten und nur unter Anerkennung der beschriebenen Zäsur adäquat verständlichen Text das Hen sowohl mit dem Denken der unbestimmten Noesis als auch dieses vice versa mit dem defizienten Modus des Hen gleich.

Im Rahmen der Ableitung der zweiten metaphysischen Phasenfolge des Sekundärkreislaufes aus der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes ist die Ableitung der gegenüber der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes zusätzlichen Phase der unbestimmten Noesis das zentrale Geschehen. Es ist offensichtlich, daß im eben interpretierten Text VI 9 6, welcher die unbestimmte Noesis vom Hen her als defizienten Modus desselben versteht, diese Ableitung bewußt vollzogen wird. Doch auch im Text VI 7 16, welcher die unbestimmte Noesis vom Nous her als noch unentfalteten Modus desselben versteht, wird diese Ableitung nicht minder bewußt vollzogen:

"Dachte der Geist in dem Augenblick, als er auf das Gute blickte, Jenes Eine als Vielheit, und obgleich er seinerseits Eines war, dachte er es als Vielheit

und zerteilte es bei sich, weil er nicht ein Ganzes zumal denken konnte? Indessen, er war noch gar nicht Geist, als er Jenes erblickte, sondern er erblickte Es auf eine ungeisthafte Weise; oder besser wird man sagen, daß er Es überhaupt niemals gesehen hat, sondern er lebte auf Es hin, er war an Es geknüpft und zu Ihm gewandt; und diese seine Bewegung wurde gefüllt, da sie auf Es hin geschah und rings um Jenes, und füllte ihn an, er war nun nicht mehr bloße Bewegung, sondern ersättigte und gefüllte Bewegung; ... so entstand der Geist, indem er sich füllte, und als er voll war, da war er da, und seine Vollendung und sein Schauen fallen zusammen. Beginn für ihn war jener Zustand vor seiner Erfüllung; verschieden davon war das Prinzip, das ihn gleichsam von außen erfüllte, von dem er in seiner Erfüllung gleichsam geprägt wurde" ²²¹.

Während im zuvor zitierten Text VI 9 6 die unbestimmte Noesis vom Hen als ihrem Prinzip her verstanden wurde als Spät- oder Verfallsform desselben, wird im eben zitierten Text VI 7 16 die unbestimmte Noesis vom Nous als ihrem Prinzipierten her verstanden als Früh- oder Vorform desselben. Der Text beginnt mit der Frage, ob der das Hen als Noeton ergreifende Nous das Hen als Vielheit ergreift. Diese Frage ist rhetorisch gemeint. In Wahrheit geht es Plotin hier gar nicht um die Frage der Entstehung der Vielheit, sondern um die Ableitung der zweiten metaphysischen Phasenfolge des

Sekundärkreislaufes beziehungsweise der für diese charakteristischen zusätzlichen Phase der unbestimmten Noesis. Dies zeigt bereits die Feststellung, daß der Nous im Augenblick, bevor er das Hen ergreift, "seinerseits Eines war" ²²². Die Einheit dieses das Hen als Noeton ergreifenden Nous ist nichts anderes als die Einheit der unbestimmten Noesis. Der Nous im eigentlichen Sinne nämlich ist Vielheit und entsteht erst in dem Moment, wo er das Hen als Noeton ergreift. Die unbestimmte Noesis hingegen ist Einheit, weil sie erst auf dem Weg ist zum Hen als Noeton beziehungsweise Intentionalobjekt und damit noch vor der Zweiheit der (nunmehr nicht mehr mystisch, sondern metaphysisch gewendeten) Subjekt-Objekt-Spaltung liegt. Der Nous, von dem hier die Rede ist, ist also gar nicht der vollendete Nous, sondern der unvollendete Nous, und dieser ist nichts anderes als die unbestimmte Noesis. Plotin formuliert dies explizit, wenn er feststellt, daß der Nous noch gar nicht Nous war, als (beziehungsweise unmittelbar bevor) er das Hen erfaßte, sondern daß er es vielmehr auf "ungeisthafte Weise" erfaßte²²³. Eben deshalb insistiert er auch darauf, daß dieses Erfassen nicht als Erblicken bezeichnet werden darf. Ein Erblicken seines Objektes kommt nur dem vollendeten Nous zu, die unbestimmte Noesis hingegen als unvollendeter Nous hat das Hen als Noeton "überhaupt (noch) niemals gesehen, sondern lebte auf Es hin, war an Es geknüpft und zu Ihm gewandt". Und erst wenn dieses Unterwegssein und diese Wendung hin zum Hen als Noeton ihr Ziel erreicht, wird sie "gefüllt". Dann ist sie nicht mehr die "bloße Bewegung" der unbestimmten Noesis²²⁴,

sondern die "ersättigte und gefüllte Bewegung" der bestimmten Noesis²²⁵. Diese aber ist der Nous im eigentlichen Sinne, das heißt der vollendete Nous²²⁶.

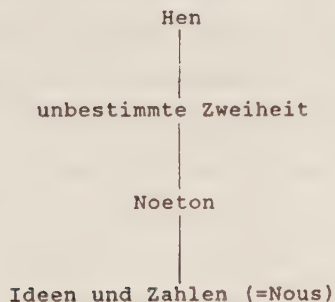
Der Nous entsteht in einem vierphasigen Geschehen. Auf das Hen folgt die unbestimmte Noesis, auf diese das Noeton, auf dieses wiederum die bestimmte Noesis beziehungsweise der Nous. Die Betonung liegt in beiden Texten auf der zweiten Phase der unbestimmten Noesis. Es stellt sich nun die Frage: Ist mit der bewußten Charakterisierung der unbestimmten Noesis als defizienter Modus des Hen einerseits und als unentfalteter Modus des Nous andererseits die Ableitung der für den Sekundärkreislauf charakteristischen Phase der unbestimmten Noesis als ganze bereits in bewußter Weise vollzogen? Diese Ableitung impliziert ja offensichtlich zweierlei: zum einen die bewußt vollzogene Abgrenzung der unbestimmten Noesis vom Hen als ihrem Prinzip, zum anderen die bewußt vollzogene Abgrenzung der unbestimmten Noesis vom Nous als ihrem Prinzipiierten. Tatsächlich werden beide Texte beiden Forderungen gerecht, und zwar auf die für sie charakteristische antithetische Weise. Diese besteht nicht nur darin, daß die unbestimmte Noesis einmal als defizienter Modus des Hen, das andere Mal als unentfalteter Modus des Nous charakterisiert wird. Der Text VI 9 6, der die unbestimmte Noesis vom Hen her versteht, endet nämlich gerade mit der Feststellung des Unterschiedes der unbestimmten Noesis und des von ihr Prinzipiierten (das heißt des Nous): "die Ursache (scil. die unbestimmte Noesis) aber ist nicht identisch mit dem Verursachten (scil. dem Nous)" ²²⁷. Der Text

VI 7 16, der die unbestimmte Noesis vom Nous her versteht, endet hingegen gerade mit der Feststellung des Unterschiedes der unbestimmten Noesis und ihres Prinzipes (das heißt des Hen): "verschieden davon (scil. der unbestimmten Noesis) war das Prinzip (scil. das Hen), das ihn gleichsam von außen erfüllte" ²²⁸. Im ersten Fall schreitet der Text von der implizit-bewußten Unterscheidung der unbestimmten Noesis von der Phase des Hen als ihres Prinzipes (welche Unterscheidung in ihrer Betrachtungsweise als Spät- und Verfallsform ihres Prinzipes enthalten ist) zur explizit-bewußten Unterscheidung der unbestimmten Noesis von der Phase des Nous als ihres Prinzipierten. Im zweiten Fall schreitet der Text von der implizit-bewußten Unterscheidung der unbestimmten Noesis von der Phase des Nous als ihres Prinzipierten (welche Unterscheidung in ihrer Betrachtungsweise als Früh- und Vorform ihres Prinzipierten enthalten ist) zur explizit-bewußten Unterscheidung der unbestimmten Noesis von der Phase des Hen als ihres Prinzipes. Enthält so jeder der beiden Texte die bewußte Ableitung der unbestimmten Noesis im Sinne sowohl der Abgrenzung von der Phase des Hen als auch im Sinne der Abgrenzung von der Phase des Nous, so ergeben doch erst beide antithetisch strukturierten Texte zusammengenommen die vollständige explizit-bewußte Durchführung dieser Ableitung. Ebenso also wie im vorigen Abschnitt die parallele Struktur der beiden Texte V 4 2 und V 6 2 einen deutlichen Index darauf gab, daß Plotin die Ableitung der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes aus der mystischen Phasenfolge der Erfahrung des Abstiegs bewußt

vollzieht, gibt auch hier die antithetische Struktur der beiden Texte VI 7 16 und VI 9 6 einen deutlichen Index darauf, daß Plotin die Ableitung der zweiten metaphysischen Phasenfolge des Sekundärkreislaufes aus der ersten metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes bewußt vollzieht.

3) Tertiärkreislauf (historisch überarbeitete Konzeption)

Aus der zweiten metaphysischen Phasenfolge des Sekundärkreislaufes, die mit ihren vier Phasen Hen - unbestimmte Noesis - Noeton - bestimmte Noesis (=Nous) aufgrund einer theoretisch-metaphysischen Reflexion notwendig wurde, leitet Plotin schließlich in einer dritten Stufe die dritte metaphysische Phasenfolge des Tertiärkreislaufes mit ihren vier Phasen



ab. Entscheidend ist hierbei die Umwandlung der Phase der "unbestimmten Noesis" in die Phase der "unbestimmten Zweiheit" (*aoristos dyas*). Notwendig wird diese Umwandlung aus historisch-metaphysischen Gründen. Die im Rahmen des Sekundärkreislaufes aus theoretisch-metaphysischen Gründen zusätzlich eingeführte Phase der unbestimmten Noesis soll nun

im Rahmen des Tertiärkreislaufes historisch-metaphysisch an die Tradition angeschlossen beziehungsweise als mit ihr übereinstimmend erwiesen werden. Grund: Plotin, für den die Philosophie primär die Funktion einer wissenschaftlichen Theorie der mystischen Erfahrung, nicht aber die einer theoretischen Durchdringung der Erfahrungswirklichkeit hat, leitet diese Theorie zwar ihrerseits in ihren wesentlichen Zügen aus der mystischen Erfahrung ab, jedoch nicht so, daß er sie *a primis fundamentis* neu erzeugt, sondern so, daß er sie durch Umformung der Tradition der griechischen (und zumeist platonischen) Philosophie gewinnt. Als besonders geeignet für die historisch-metaphysische Rechtfertigung der aus theoretisch-metaphysischen Gründen zusätzlich eingeführten Phase der unbestimmten Noesis erweist sich daher der Rückgriff auf die platonische *"aoristos dyas"* ²²⁹. Es sind nun insbesondere zwei Texte, in welchen von dieser im Zusammenhang der Nousentstehung die Rede ist, der Text V 1 5 und der Text V 4 2. Wir wenden uns dem ersteren zuerst zu.

"Denn die Zahl ist nicht das Erste, liegt doch vor der Zweiheit das Eine, die Zweiheit ist erst das Zweite, sie kommt von dem Einen her, dieses ist erst ihr Bestimmendes während sie selbst von sich aus »unbestimmt« ist; und erst wenn sie bestimmt wird, ist sie Zahl. Zahl aber ist gleichsam Substanz, und Zahl ist auch die Seele; denn nicht Massen sind das Erste oder Größen; die massigen Dinge hier, die die

Wahrnehmung für seiende hält, sind später; so ist auch in dem Samen nicht die Flüssigkeit das Wertvolle, sondern das was man nicht sieht, und das ist Zahl und Begriff. Die Zahl also, von der man in der geistigen Welt spricht, und die Zweiheit sind Formbegriffe und sind Geist (logoi kai nous); indes ist die Zweiheit unbestimmt da sie gleichsam als zugrundeliegender Stoff (hypokeimenon) begriffen wird, die Zahl aber, die aus ihr und dem Einen entsteht, ist Form (eidos), indem jedes einzelne (scil. der geistigen Prinzipien) gleichsam von den in es eintretenden Gestalten geformt wird; dabei wird es auf eine Weise durch Einwirkung des Einen, auf die andere aber durch eigenes Tun geformt so wie das Sehen in seinem Vollzuge; denn das Denken des Geistes ist ein Sehen welches blickt; und beide sind eins" ²³⁰.

Der Text beginnt mit der Darlegung der "platonischen" Phasenfolge Hen - unbestimmte Zweiheit - Noeton - Zahl²³¹. Der Text ist explizit. Am Anfang des Prozesses der Nousentstehung steht die Phase des "Hen". Sie ist Erstes und liegt vor Zweiheit und Zahl. Daraufhin folgt die Phase der "unbestimmten Zweiheit". Sie ist Zweites und wird vom Hen her als defizienter Modus desselben und nicht als noch unvollständiger Modus des Nous gefaßt. Auf die Phase der unbestimmten Zweiheit folgt dann die Phase des "Noeton". Dieses ist nichts anderes als das Hen, welches gegenüber der sich auf

es zurückwendenden Phase der unbestimmten Zweiheit die Funktion des Bestimmenden einnimmt. Durch diese Bestimmung der unbestimmten Zweiheit entsteht aus dieser dann die vierte und letzte Phase der "Zahl". Diese ist mit dem Nous identisch, wie Plotin ausführlich darlegt, indem er sie mit der "res cogitans" (Substanz, Seele/Individualidee, Begriff/Idee) gleich- und von der "res extensa" (ausgedehnte Massen und materielle Größen) absetzt.

Auf die Darlegung der "platonischen" Phasenfolge folgt nun in einem zweiten Schritt die Einführung der Lehre von der "intelligiblen Materie" ²³². Es gilt die Gleichung:

$$\begin{array}{ll} \text{Zahl} & = \text{Form} \\ \text{aoristos dyas} & = \text{Stoff} \end{array}$$

Zwar sind beide, sowohl Zahl als auch unbestimmte Zweiheit, "Formbegriffe und Geist" (*logoi kai nous*), die unbestimmte Zweiheit aber doch in der Weise, daß sie als Spätform des Hen nur Vorform des "Logos und Nous" ist. Nur die Zahl ist daher (vollendete) Form (*eidos*), die unbestimmte Zweiheit hingegen (der Vollendung vorausliegender) Stoff (*hypokeimennon*).

Schließlich folgt in einem dritten Schritt die Erläuterung dieser Lehre von der "intelligiblen Materie" ²³³. Der Stoff (die unbestimmte Zweiheit) wird durch das Hen zur Form (zur Zahl) bestimmt. Dies geschieht in der Weise - wie der Vergleich mit dem "Sehen in seinem Vollzuge" ²³⁴ (welches durch das Gesehene von einem unbestimmten zu einem be-

stimmten geformt wird) und dem "Denken des Geistes" (welches durch das Gedachte/Noeton von einem unbestimmten zu einem bestimmten geformt wird) zeigt -, daß sich der Stoff zuerst aktiv zum Hen (Noeton) hinwendet und dann passiv von ihm zur Form bestimmt wird. Der Text, der mit der Darlegung der "platonischen" Phasenfolge Hen - unbestimmte Zweiheit - Noeton - Zahl begann, endet mithin mit der Darlegung der "aristotelischen" Phasenfolge Hen - Stoff - Noeton - Form²³⁵.

Es ist deutlich, daß Plotin hier nicht, wie wir eigentlich erwarten konnten, die "platonische" Phasenfolge des Tertiärkreislaufes Hen - unbestimmte Zweiheit - Noeton - Zahl aus der "plotinischen" Phasenfolge des Sekundärkreislaufes Hen - unbestimmte Noesis - Noeton - Nous ableitet, sondern die "aristotelische" Phasenfolge der intelligiblen Materie Hen - intelligibler Stoff - Noeton - Form aus der "platonischen" Phasenfolge des Tertiärkreislaufes Hen - unbestimmte Zweiheit - Noeton - Zahl. Grund: Plotin entnimmt seine Kenntnis der platonischen Lehre von der unbestimmten Zweiheit dem Bericht des Aristoteles (Met. A, 6; 987 b 20 sqq.)²³⁶. Dort aber wird der platonische Prinzipiendualismus Hen - *aoristos dyas* (beziehungsweise Hen - *mega kai mikron*) terminologisch durch das aristotelische Prinzipienpaar *Ousia* (beziehungsweise *Morphe*) und *Hyle* gefaßt²³⁷. Dieser Tatsache trägt Plotin hier, wo es ihm um eine historisch-metaphysische Rechtfertigung seiner aus der mystischen Erfahrung abgeleiteten Lehre von der Selbstreflexivität beziehungsweise Nousentstehung geht, Rechnung. Die aus theoretisch-metaphysischen

Gründen notwendig gewordene zusätzliche Phase der unbestimmten Noesis soll zwar in erster Linie durch den platonischen Prinzipiendualismus beziehungsweise die platonische *aoristos dyas* erklärt werden, doch läßt sich Plotin die (durch den Text der Metaphysik des Aristoteles nahegelegte) Gelegenheit nicht entgehen, auch den aristotelischen Prinzipiendualismus beziehungsweise die aristotelische Hyle (nunmehr natürlich als "intelligible" Materie im Gegensatz zur "nichtintelligiblen" Materie der Sinneswelt²³⁹) für die historisch-metaphysische Rechtfertigung der unbestimmten Noesis heranzuziehen.

Die "aristotelische" Phasenfolge der intelligiblen Materie hat aber ihre Bedeutung nicht nur im Rahmen der Nousentstehung, Plotin weitet sie darüber hinaus noch über den Bereich der Nousentstehung hinaus auf die Entstehung der Psyche aus. Dies zeigen die Texte V 1 7 und V 9 4. Ganz analog nämlich wie der Nous aus dem Hen entsteht, entsteht auch die Psyche aus dem Nous. Auch hier handelt es sich um einen zweiphasigen Prozeß. Zuerst bringt der Nous ein noch Unbestimmtes hervor, welches dann vollendet wird, indem das Erzeugte auf ihn zurückblickt:

"Aber auch hier konnte das Erzeugte nicht besser sein, sondern es mußte geringer, mußte eine Nachbildung von ihm sein, ebenfalls unbestimmt, aber seine Bestimmtheit erhaltend und gleichsam zur Gestalt gemacht (eidopoiooumenon) von seinem Erzeuger" ²⁴⁰.

Und auch hier ist dieses Unbestimmte Stoff beziehungsweise Materie und das aus ihm Entstehende Form:

"Deshalb muß man das Erste (scil. das jeweilige Prinzip) als in Aktualität befindlich ansetzen und als autark und vollendet, das Unvollendete dagegen als später von ihm kommend, welches aber vollendet wird von eben den Wesenheiten die es hervorgebracht haben, die wie ein Vater der Vollendung zuführen was sie zunächst unvollendet hervorbrachten. So muß man die Seele im Verhältnis zu ihrem Hervorbringer, dem Ersten, zunächst als Materie ansehen, die erst dann Form annimmt und fertig wird" ²⁴¹.

Es handelt sich hierbei natürlich um die Weltseele und nicht um die Individualseele. Die Weltseele ist es, die, indem sie sich vom Geist zur Form bestimmen läßt, die Form des Geistes in die materielle Körperwelt auseinanderlegt. Die in die Körperwelt hinabsteigende Individualseele hingegen bedarf hierzu keines eigenen sie zur Form bestimmenden Prinzipes, da sie als Individualidee bereits Form ist und als gleichursprünglich mit dem Geist entstanden im Einen ihr bestimmendes Prinzip besitzt.

Obwohl nun die "aristotelische" Phasenfolge der intelligiblen Materie weit über den Bereich der Nousentstehung hinaus von Bedeutung ist, bleibt dennoch im Rahmen der histo-

risch-metaphysischen Rechtfertigung der aus theoretisch-metaphysischen Gründen eingeführten unbestimmten Noesis die platonische unbestimmte Zweiheit gegenüber der aristotelischen intelligiblen Materie das Grundlegendere. Dies zeigt deutlich der zweite die *aoristos dyas* im Zusammenhang der Nousentstehung behandelnde Text, der Text V 4 2:

"Das Denken aber sieht das Gedachte (= Phase des Noeton), wendet sich zu diesem hin und wird erst von ihm gleichsam zur Erfüllung gebracht, insofern es an sich unbestimmt (= Phase der unbestimmten Noesis) ist wie das Sehen und erst durch das Gedachte seine Bestimmtheit erhält; weshalb denn auch gesagt ist, daß aus der unbestimmten Zweiheit (= Phase der unbestimmten Zweiheit) und dem Einen die Ideen und Zahlen hervorgehen, das nämlich ist der Geist" 242.

In diesem kurzen Text haben wir eine Gesamtzusammenfassung der Hypostasierung der Erfahrung des Abstiegs in ihren drei Stufen Primär-, Sekundär- und Tertiärkreislauf. Im Rahmen des Primärkreislaufes erkannten wir als zentral die dort mittlere Phase des Noeton, da sie der Angelpunkt der Transformierung der ersten Phase des Hen in die letzte Phase des Nous ist. Im Rahmen des Sekundärkreislaufes erkannten wir als zentral die dort aus theoretisch-metaphysischen Gründen eingeführte Phase der unbestimmten Noesis, da sie die Dreiphasigkeit der mystischen sowie ersten metaphysischen Phasenfolge zur Vierphasigkeit der zweiten und dritten

metaphysischen Phasenfolge erweitert. Im Rahmen des Tertiärkreislaufes schließlich behaupten wir als zentral die hier aus historisch-metaphysischen Gründen eingeführte (platonische) Phase der unbestimmten Zweiheit, obgleich ihr hier der Rang von der (aristotelischen) Phase der intelligiblen Materie abgelaufen zu werden scheint. Alle drei Phasen und damit alle drei Stufen der Hypostasierung finden sich nun im vorliegenden, die Hypostasierung des Abstiegs zusammenfassenden Text. Der Text beginnt mit dem Primärkreislauf (beziehungsweise der für diesen charakteristischen Phase des Noeton): "*noesis de to noeton horosa kai pros touto epistrapheisa*", fährt fort mit dem Sekundärkreislauf (beziehungsweise der für diesen charakteristischen Phase der unbestimmten Noesis): "*kai ap' ekeinou hoion apoteleioumene, aoristos men aute hosper opsis, horizomene de hypo tou noetou*" ²⁴³ und endet mit dem Tertiärkreislauf (beziehungsweise der für diesen charakteristischen Phase der unbestimmten Zweiheit): "*dio kai eiretai ek tes aoristou dyados kai tou henos ta eide kai hoi arithmoi, touto gar ho nous*" ²⁴⁴. Wir sehen, nicht die (aristotelische) Phase der intelligiblen Materie, sondern die (platonische) Phase der unbestimmten Zweiheit ist im Rahmen des Tertiärkreislaufes von zentraler Bedeutung. Sobald es um eine Gesamtzusammenfassung der Hypostasierung der Erfahrung des mystischen Abstieges geht, spricht Plotin nicht mehr von der intelligiblen Materie, sondern nur noch von der unbestimmten Zweiheit. Diese ist im Rahmen der historisch-metaphysischen Rechtfertigung der theoretisch-metaphysisch notwendig ge-

wordenen unbestimmten Noesis das Grundlegendere.

Genauso wichtig aber ist die Tatsache dieser Gesamtzusammenfassung selbst. Die Frage, ob Plotin die Hypostasierung der mystischen Erfahrung des Abstiegs zum metaphysischen Mechanismus der Nousentstehung beziehungsweise, allgemeiner gesprochen, zur metaphysischen Lehre von der Selbstreflexivität tatsächlich bewußt vollzieht, erfährt durch sie ihre endgültige Antwort. Plotin vollzieht diese Hypostasierung bewußt. Die Tatsache, daß die Hypostasierung des mystischen Abstiegs in der Gesamtheit ihrer Stufen Primär-, Sekundär- und Tertiärkreislauf als fertiges Konzept vorgetragen wird²⁴⁸, läßt keinen anderen Schluß zu, als daß sich Plotin dieser Hypostasierung als ganzer bewußt ist. Nicht nur die historisch-metaphysisch begründete Ableitung des Tertiärkreislaufes aus dem Sekundärkreislauf und nicht nur die theoretisch-metaphysisch begründete Ableitung des Sekundärkreislaufes aus dem Primärkreislauf wird also bewußt vollzogen, sondern auch die zentrale und alles weitere grundlegende Ableitung der metaphysischen Phasenfolge des Primärkreislaufes aus der mystischen Phasenfolge der Erfahrung des Abstiegs.

4) Schluß

Die Philosophie Plotins besitzt einen objektiv-metaphysischen und einen subjektiv-mystischen Aspekt. Unter dem objektiv-metaphysischen Aspekt sind Hen und Nous metaphysische, unter dem subjektiv-mystischen Aspekt sind sie mystische Größen. Es gilt:

Hen

mystisch: Erfahrung
durch Erfahrung vielheitsloser Einheit, Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung und Erfahrung der Liebe gekennzeichnete mystische Nichtintentionalität.

metaphysisch: Hypostase
durch vielheitslose Einfachheit, Nichtexistenz von Gestalt und Grenze sowie Liebe zum eigenen Selbst gekennzeichnetes metaphysisches Urprinzip.

Nous

mystisch: Erfahrung	metaphysisch: Hypostase
durch Erfahrung vielheitlicher Einheit sowie Aufhebung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt gekennzeichnete <u>mystische Intentionalität.</u>	durch von Vielheit durchbrochene Einfachheit sowie wechselseitige Durchdringung der metaphysischen Ideen gekennzeichnete <u>metaphysische Ideenwelt.</u>

Das Grundprinzip unserer Plotin-Interpretation besteht in der Annahme, daß Plotin die wesentlichen Merkmale seiner Metaphysik aus der mystischen Erfahrung heraus entwickelt²⁴⁶. Dies kommt bereits im Begriff der Hypostase zum Ausdruck. Herkömmlicherweise werden die beiden oberen Stufen des plotinischen Weltsystems, Hen und Nous, nicht aber die empirische Realität als Hypostasen bezeichnet. Diese Bezeichnung trifft, wenn man sie richtig versteht, genau den Kern der Sache. Denn wenn sich auch die weit verbreitete Auffassung der Philosophie Plotins als vornehmlich wissenschaftlicher Theorie der Realität häufig in ihrer Darstellung als bloßer Hypostasenabfolge äußerte (wobei bezeichnenderweise gerade die ausschließlich kosmologische Funktion erfüllende und rein historisch begründete Weltseele als Hypostase bezeichnet wird, nicht aber die empirische Realität), so kommt doch in dem hierbei kritiklos gebrauchten Ausdruck "Hypostase" der eigentliche Charakter der plotinischen Philosophie als

einer aus der mystischen Erfahrung abgeleiteten Theorie eben dieser mystischen Erfahrung sehr deutlich zum Ausdruck. Der Begriff der Hypostase bezeichnet sowohl in der Vergleichenden Religionswissenschaft als auch in der Philosophie die Vergegenständlichung von Eigenschaften, Vorstellungen, Begriffen oder auch Erlebnissen zu substantiellen Realitäten²⁴⁷. Im Falle Plotins handelt es sich bei dieser Hypostasierung um Erlebnisse, das heißt um mystische Erfahrungen, die zu eigenen Realitäten hypostasiert werden²⁴⁸ (ohne hierbei freilich ihren Erlebnisgehalt zu verlieren; die Doppelnatur der Realitätsstufen als objektiv-metaphysischer und subjektiv-mystischer Größen ist ein Grundmerkmal der plotinischen Philosophie): so hypostasiert Plotin die monistische Erfahrung absoluter Einheit zur Hypostase des Hen, die panenhenische Erfahrung vielheitlicher Einheit hingegen zur Hypostase des Nous. Dieses Phänomen der Hypostasierung, welches für die plotinische Philosophie so ungemein charakteristisch ist, ist aber nicht nur im Falle von Hen und Nous, sondern auch im Zusammenhang des Überganges vom Hen zum Nous relevant. In ihm nämlich haben wir den Schlüssel an der Hand, die an sich durchaus befremdliche und unverständliche Lehre von der Entstehung der vielheitlichen Realität durch Rückwendung des absoluten Urprinzips auf sich selbst zu verstehen²⁴⁹. Denn wird einerseits bei einer rein rationalen Betrachtung dieser Lehre nicht recht klar, wie aus der Rückwendung des Absoluten auf sich selbst mehr als nur eine Zweiheit entstehen soll und wie die vielheitlich geformte und gestaltete Realität durch bloße Selbstreflexion eines form- und

gestaltlosen Absoluten entstehen kann²⁵⁰, so erschließt sich andererseits diese Lehre zwanglos, wenn man sie als Hypostasierung der Erfahrung des Überganges von der vielheitslosen Hen- zur vielheitlichen Nous-Erfahrung auffaßt:

Übergang vom Hen zum Nous

mystisch: Erfahrung	metaphysisch: Hypostasierung
Selbstreflexion der <u>mystischen Nichtintentionalität</u>	Selbstreflexion des <u>metaphysischen Urprinzips</u>
(durch welche die mystische Intentionalität aus der mystischen Nichtintentionalität entspringt).	(durch welche die metaphysische Ideenwelt aus dem metaphysischen Urprinzip entspringt).

Nicht die metaphysische Vielheit ist es primär, die aus einer metaphysischen Einheit folgt, sondern die mystische Erfahrung von (einheitlicher) Vielheit folgt auf die Erfahrung von (vielheitsloser) Einheit. Die Lehre von der Entstehung der Vielheit durch Selbstreflexion des Absoluten entsteht nicht rein theoretisch als philosophischer Versuch, die Vielheit in einer grundlegenden Einheit zu verankern und sie dabei zugleich aus dieser abzuleiten, sondern, nicht anders als die Lehre von Hen und Nous auch, durch Hypostasierung einer mystischen Erfahrung. Die Lehre von der

Selbstreflexivität in ihren beiden Formen der Lehre von der Nousentstehung durch Selbstreflexion des Hen und der sich aus ihr ergebenden Lehre von der Selbstreflexion des Nous hat ihren Ursprung nicht in der Verschmelzung von platonischem Kosmos Noetos und aristotelischer Noeseos Noesis, sondern in der Erfahrung des Überganges vom nichtintentionalen zum intentionalen Bewußtseinszustand.

Anhang: Ein rätselhafter Text: VI 8 16 (chron. 39)

Die Lehre von der Selbstreflexivität in ihren beiden Formen der Lehre von der Nousentstehung durch Selbstreflexion des Hen und der sich aus ihr ergebenden Lehre von der Selbstreflexion des Nous stammt nicht aus der Vereinigung von platonischer Ideen- und aristotelischer Gotteslehre, sondern aus der Erfahrung des Überganges vom nichtintentionalen zum intentionalen Bewußtseinszustand.

Die herkömmliche Auffassung:

- a) zuerst habe Plotin den vielheitlich geglieder-

ten "Kosmos Noetos" Platons mit der selbstreflexiven "Noeseos Noesis" des Aristoteles vereinigt.

- b) daraus resultiere der vielheitlich gegliederte "Nous" Plotins mit seiner selbstreflexiven Struktur.
- c) dann habe Plotin die selbstreflexive Struktur des Nous zurückübertragen auf das Hen, welches nunmehr den selbstreflexiven Nous durch Selbstreflexion erzeugt.

Die hier vertretene Auffassung:

- a) zuerst hat Plotin den mystischen Abstieg im Sinne der "Entstehung der Intentionalität aus der Nichtintentionalität durch Selbstreflexion der Nichtintentionalität" erfahren.
- b) diese Erfahrung hat er zum metaphysischen Abstieg im Sinne der "Entstehung des intentionalen Nous aus dem nichtintentionalen Hen durch Selbstreflexion des nichtintentionalen Hen" hypostasiiert.
- c) diesen selbstreflexiven Entstehungsmodus des Nous hat er dann auf dessen Struktur übertragen.

Die herkömmliche Auffassung sieht Plotin also in erster Linie als Philosophen, der das ihm vorliegende ideengeschichtliche Material verarbeitet. Die hier vertretene Auffassung sieht Plotin dagegen in erster Linie als Mystiker,

der mit Hilfe der Philosophie eine theoretisch-metaphysische Grundlegung der mystischen Erfahrung versucht und daher auch umgekehrt die Struktur der Realität aus der mystischen Erfahrung ableitet. Dieser unserer Auffassung, welche, da sie die Interpretation der Enneaden als (philosophischer) Mystik ihrer Interpretation als (mystischer) Philosophie vorzieht, dem aristotelischen Philosophem der Noeseos Noesis die ihr herkömmlicherweise zugesprochene Bedeutung für die Lehre von der Selbstreflexivität absprechen muß, scheint nun aber ein in jeder Hinsicht rätselhafter Text entgegenzustehen. in welchem Plotin die Hereinnahme jenes Philosophems der aristotelischen Gotteslehre in sein System ausdrücklich zu vollziehen scheint. Diesem Text wollen wir uns daher nun zuwenden. Er lautet folgendermaßen:

"Er (scil. das Eine) dringt gleichsam in sein eigenes Innere, denn er hat gleichsam Liebe zu sich selbst, dem »reinen Glanze«, ist er doch selber das, wozu er Liebe faßte; und das bedeutet, daß er sich selbst zur Existenz gebracht hat; denn er ist verharrende Wirksamkeit, und der höchste Gegenstand der Liebe (scil. das Eine) ist gleichsam Geist (hoion nous). Geist aber ist das Ergebnis der Wirksamkeit. Mithin ist Er selber Ergebnis der Wirksamkeit. Es kann aber dies nicht die Wirksamkeit eines anderen sein; mithin ist er selber Ergebnis seiner eigenen Wirksamkeit. Er ist also nicht, wie es ihm zufällig zukommt, sondern so wie er selbst Wirk-

samkeit übt. Wenn er (scil. das Eine) ferner deshalb im höchsten Grade ist, weil er sich selber gleichsam »stützt« und gleichsam auf sich selber »hinschaut« und dieses »auf sich selber Hinschauen« sein »Sein« ausmacht, dann dürfte er sich selber »hervorbringen«. Er ist also nicht von ungefähr, sondern so, wie er selber will" ²⁵¹.

Plotin scheint hier das Eine in zweifacher Weise an den unbewegten Beweger des Aristoteles anzuschließen:

a) der »höchste Gegenstand der Liebe« = *hos eromenon*

(*to agapetotaton*) (Met. L, 7; 1072 b 3)

b) das »auf sich selber Hinschauen« = *noeseos noesis*

(*to pros hauton blepein*) (Met. L, 9; 1074 b 34) ²⁵²

Diese Annäherung des Einen Plotins an den unbewegten Beweger des Aristoteles scheint keinen anderen Schluß offen zu lassen, als daß Plotin hier sein oberstes Prinzip mit dem obersten Prinzip des Aristoteles identifiziert. Dies nun gerade ist es, was diesen Text so überaus rätselhaft und merkwürdig macht. Denn diese Vereinigung des vielheitslosen und reflexionslosen Hen Plotins mit der sich selbst denkenden Gott-Substanz des Aristoteles: "*to agapetotaton* (= das Hen) *hoion nous* (= die selbstreflexive Ousia)" läßt sich weder mit der herkömmlichen noch mit unserer eigenen Auffas-

sung in Einklang bringen. Mit der herkömmlichen nicht, weil sie den Ursprung der Lehre von der Selbstreflexivität nicht in der Vereinigung von plotinischem Hen und aristotelischer Noeseos Noesis, sondern in der Vereinigung von platonischem Kosmos Noetos und aristotelischer Noeseos Noesis erblickt. Mit unserer eigenen nicht, weil sie den Ursprung der Lehre von der Selbstreflexivität weder in ersterer noch in letzterer Vereinigung erblickt, sondern in der Hypostasierung der sich selbstreflexiv vollziehenden Erfahrung des Abstiegs. Dennoch scheint sich dieser Text der herkömmlichen Auffassung noch eher zu erschließen als unserer eigenen, da diese im Gegensatz zu unserer eigenen die Noeseos Noesis nicht gänzlich ausschließt. Sie hat daher die Möglichkeit, diesen Text genetisch zu erklären als einer hinsichtlich der in Frage stehenden Punkte frühen Entwicklungsphase Plotins angehörend. Demnach wäre die hier anscheinend vollzogene Vereinigung des Hen Plotins mit dem sich selbst denkenden Prinzip des Aristoteles die Vorstufe der später folgenden Vereinigung des platonisch-plotinischen Kosmos Noetos mit der aristotelischen Noeseos Noesis. Erst später habe Plotin, um die reine Transzendenz und Vielheitslosigkeit seines Hen zu retten, den selbstreflexiven Seinsmodus gewissermaßen um eine Stufe nach unten transponiert und mit dem Kosmos Noetos identifiziert. Diese Auffassung ist jedoch trotz des Scheines von Plausibilität, den sie auf den ersten Blick mit sich führen mag, unhaltbar.

Beweis: Die dem Text VI 8 (chron. 39) sowohl der Enneaden- als auch der chronologischen Ordnung unmittelbar vorangehen-

"Diejenigen, deren Lehre Ihm Denken zuschreibt, haben ihm nicht ein Denken der niederen Dinge zugeschrieben, die von ihm herkommen ..., jene schreiben Ihm, da sie keinen höheren Wert über ihm ausfindig machen konnten, das Denken seiner selbst zu. Gleich als würde Er durch das Denken ehrwürdiger und als stehe das Denken höher als das, was Er an sich selber ist, und als gäbe nicht vielmehr Er erst dem Denken die Würde" ²⁵³.

Plotin wendet sich hier ausdrücklich gegen Aristoteles, indem er dessen Argumente für die noetische Selbsterfassung des obersten Prinzips gleichermaßen referiert und widerlegt. Nach Aristoteles muß die oberste Ousia nicht nur Vernunft²⁵⁴, sondern notwendig auch auf sich selbst gerichtet sein²⁵⁵, da sie als oberstes Prinzip nur das Beste, und das heißt eben sich selbst als oberstes Prinzip erfassen kann. Nach Plotin hingegen muß das oberste Prinzip nicht nur jenseits der Ousia²⁵⁶ (des Noeton), sondern auch notwendig jenseits des Denkens (der Noesis) liegen, da es, indem es Noeton und Noesis erst erzeugt, diesen erst ihre Würde gibt²⁵⁷. Tatsächlich haben wir hier in VI 7 37 sqq. die wesentliche Enneaden-Abhandlung des Nichtdenkens des Einen vor uns. In immer neuen Anläufen bemüht sich hier Plotin über ganze Kapitel hinweg nachzuweisen daß dem Einen Denken (beziehungsweise aristotelisch: Denken seiner selbst) abzusprechen sind:

"Das Denken schreiben wir demjenigen zu, das aus Ihm her stammt, es sucht gleichsam nach seiner eigenen Wesenheit, nach sich selber und dem, was es hervor- gebracht hat, und indem es sich in der Schau hin- wendet und es erkennt, wird es mit Recht zum Geist; dasjenige dagegen, das weder geworden ist, noch etwas über sich hat, sondern immer ist, was es ist - was für ein Grund zum Denken sollte das besetzt halten?" ²³⁸

Oder:

"Also ist das Denken nicht im Guten (scil. Einen), sondern, da es geringer ist, wenn es auch wegen die- ses Guten seinen Wert erhält, ist es wohl anderswo als Jenes und läßt Jenes wie von den anderen Dingen so auch von sich ungetrübt sein. Und indem Es ungetrübt vom Denken ist, ist Es rein, was es ist, und wird nicht durch die Gegenwart des Denkens verhindert rein und einig zu sein" ²³⁹.

Da es sich bei VI 7, wie gesagt, nicht nur in der Enneaden-, sondern auch in der chronologischen Ordnung um die der in Frage stehenden Schrift VI 8 unmittelbar vorhergehende Schrift handelt, scheidet also die genetische Erklärung von VI 8 16, wie sie von der herkömmlichen Auffassung her ver-

treten werden dürfte, aus. Es kann sich mithin in VI 8 16 nicht um die Vereinigung des plotinischen Hen mit der aristotelischen Noeseos Noesis handeln. Wie erklärt sich dann aber dieser eigenartige Text, der das Hen als "Geliebtes" und als "auf sich selbst schauend" beschreibt und so den Eindruck erweckt, als habe Plotin den sich selbst denkenden Gott des Aristoteles zum obersten Prinzip seines Systems gemacht? Antwort: Die rätselhaften Formeln des Textes VI 8 16 erklären sich nicht als historische Reminiszenzen an Aristoteles, sondern als mystische Reminiszenzen an den Zustand der Nichtintentionalität. Die Nichtintentionalität der Hen-Erfahrung und damit des aus dieser abgeleiteten Hen ist nicht ein Zustand schlafähnlicher Unbewußtheit oder Bewußtlosigkeit, sondern Bewußtsein, und zwar höchstes Bewußtsein, Bewußtsein in seiner höchsten Verwirklichung, Überbewußtsein²⁶⁰. Dies darzulegen und nicht etwa, einen Bezug herzustellen zwischen dem Hen und der aristotelischen Noeseos Noesis, ist der eigentliche Sinn der so mißverständlichen Aussagen in VI 8 16. Dieser Sinn kündigt sich im übrigen bereits in VI 7 an, denn Plotin präzisiert hier das Nichtdenken des Einen folgendermaßen:

"Es kommt Ihm ja keinerlei Eigenschaft zu, sondern Es wird sich in einem einfachen Akt der Intuition selber erfassen. Indessen, da es keinerlei Art von Abstand oder Unterschied zu sich selber hat, was kann das, was Es selber erfäßt, anderes sein als Es selber?"²⁶¹.

und führt dann weiter aus, daß es gegenüber dieser abstandslosen Art der Selbsterfassung sehr wohl eine Art von Selbsterfassung gibt, die Abstand impliziert, nämlich die Noesis des Nous²⁶². Daraus folgt zwangsläufig, daß dieser "einfache Akt der Intuition", mit welchem sich das Hen erfaßt, im Gegensatz zur Noesis des Nous keine reflexive Selbsterfassung im Stile der aristotelischen Noeseos Noesis sein kann, sondern daß es sich hierbei vielmehr um ein reines, nichtintentionales Bewußtsein handeln muß. Die Fortsetzung nun bestätigt dies:

"Gäbe es von ihm nun etwas derartiges wie eine unmittelbare Selbsterfassung, so wäre sie sozusagen ein einfacher, ganz und gar identischer Bewegungsakt und hätte nichts Denkmäßiges an sich. Wie also steht es? Er wird weder die anderen Dinge wissen, noch sich selber, sondern in ehrwürdiger Ruhe stille stehen" 263.

Dieses "Stillestehen in ehrwürdiger Ruhe" ²⁶⁴ ist eben der Bewußtseinszustand reiner Nichtintentionalität. Daß gegenüber diesen Ausführungen die an Aristoteles gemahnenden Formeln im Kapitel 16 der, es sei noch einmal wiederholt, unmittelbar folgenden Schrift VI 8 bloße Fortführungen sind, das zeigt die Fortsetzung des von uns zitierten Abschnittes aus VI 8 16. Plotin fährt hier etwas weiter unten im Text fort:

"Somit hat er sich selbst zur Existenz gebracht, indem zugleich mit ihm auch seine Wirksamkeit ans Licht trat. Wenn nun seine Wirksamkeit nicht geworden ist, sondern immer da war und gleichsam sein Er-
 wachen ist (wobei das Erwachte nicht von ihr verschieden ist), ein immerwährendes Erwachen und ein Denken über dem Denken, dann ist er das, zu dem er erwachte. Und dies Erwachen ist »jenseits der Seinsheit«, des Geistes, des »vernunftgemäßen Lebens«, das aber ist er selbst" ²⁶⁵.

Hier nun wird der Begriff der Wirksamkeit (*energeia*) entscheidend. Unmittelbar zuvor hatte Plotin das "Sein-was-er-ist" (*to einai hopoi estin*) des Einen, ein Ausdruck, der ebenfalls auf Aristoteles (*to ti en einai*²⁶⁶) zu verweisen scheint, als dessen auf sich selbst gerichtete Wirksamkeit bezeichnet. Nun präzisiert er diesen Begriff der Wirksamkeit. Zunächst wird von der Wirksamkeit gesagt, daß sie zugleich mit dem Hen selbst zur Existenz gekommen sei. Das Hen ist nun aber ungeworden, unentstanden, ewig²⁶⁷. Auch seine Wirksamkeit kann daher nicht geworden sein, sondern war immer schon vorhanden, wie der Text auch sofort versichert. Was aber ist denn nun diese unentstandene und ewige Wirksamkeit des Hen? Plotin antwortet: Die Wirksamkeit des Hen (und das heißt sein Wesen) ist ein "immerwährendes Erwachen" (*egregorsis aei ousa*). Und sofort präzisiert er dieses immerwährende Erwachen als "Denken über dem Denken" (*hypernoesis*) und beeilt sich, zu versichern, daß dieses Denken

Dies alles zeigt, daß dieser Text, der zunächst gänzlich im Widerspruch zu unserer eigenen Auffassung zu stehen schien, in Wahrheit im höchsten Maße mit ihr konsistent ist.

Anmerkungen

- ¹ Ähnlich für Eckhart und Schankara Otto, R., West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, München 1971³.
- ² Die vorherrschende historisch-philologische Ausrichtung der Plotin-Forschung hat systematisch-typologische Untersuchungen der Mystik Plotins bisher weitgehend verhindert. Der einzige bislang vorliegende Versuch, die Mystik Plotins im Stile unserer Arbeit systematisch-typologisch zu erfassen, findet sich bei dem Armstrong-Schüler Rist, cf. Rist, J. M., Plotinus: The road to reality, Cambridge 1967, 213 - 230.
- ³ Ein solches Verhältnis zwischen Metaphysik und Mystik Plotins ist nicht unumstritten. So vertritt gerade de Corte, dem wir in unserer Arbeit in wesentlichen Punkten folgen, die entgegengesetzte Auffassung zum Verhältnis Metaphysik - Mystik bei Plotin, cf. Anmerkung 130 und Anmerkung 246.
- ⁴ Die Mehrzahl der Interpreten neigt einer theistischen Interpretation der plotinischen Henosis zu, so z.B. Arnou, R., Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1920, 245 sqq. Eborowicz, W., La contemplation selon Plotin, Turin 1958, 60. Trouillard, J., La purification plotinienne, Paris 1955, 148 sqq. Vertreter einer monistischen Interpretation der plotinischen Henosis ist hin-

gegen Marcel de Corte in seiner sehr wesentlichen Abhandlung "L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix", in: La vie carmélitaine, Paris 1935, 178 sqq.

- ⁵ Eine Antwort auf diese Frage ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil sich diese Lehre nicht nur im Kontext antiker Philosophie bei Plotin, sondern auch im Kontext neuzeitlicher Philosophie bei Fichte und Schelling wiederfindet, cf. Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, III 390 (im Anschluß an Fichtes Wissenschaftslehre von 1794): "Durch den Akt der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt; angeschaut werden und Sein ist Eins und dasselbe." Ein Unterschied zwischen dem sich durch Selbstreflexion verendlichen Hen Plotins und dem sich durch den Widerstreit von zentrifugaler und zentripetaler Tätigkeit verendlichen absoluten Ich Schellings besteht offenbar nur, wenn man Plotin nicht als Monisten, sondern als Theisten faßt. Cf. hierzu die Auseinandersetzung Volkmann-Schluck's, Plotin als Interpret der Ontologie Platos, Frankfurt am Main 1966, 6 sqq., mit der zum Monismus neigenden Plotin-Interpretation Bréhiers. Volkmann-Schluck, der den theistischen Standpunkt vertritt, spricht hier, m.E. zu Unrecht, hinsichtlich Plotins von einer "geschichtlichen Begrenzung durch das Kosmische seiner Begrifflichkeit" (loc. cit. 10) und von der Aufgabe, "in dem uns vertrauten Nahen das abweisend Fremde zu hören" (loc. cit. 11).

- ⁶ Auch Orthographie und insbesondere Zeichensetzung sind in

der Harder-Übersetzung des öfteren fehlerhaft. Ich folge auch hierin jeweils der Vorlage und verzichte (um des besseren Verständnisses der Aussagen Plotins willen) auf Kennzeichnung diesbezüglicher Fehler.

- ⁷ Huxley, A., *The doors of perception*, London 1954; deutsch: ders., *Die Pforten der Wahrnehmung*, München 1975⁶.
- ⁸ Zaehner, R. C., *Mystik, religiös und profan*, Stuttgart 1960, 13.
- ⁹ Zaehner, R. C., loc. cit. 80.
- ¹⁰ Joel, Karl, *Seele und Welt*, Jena 1912, 147 sq., zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 65.
- ¹¹ Reid, Forrest, *Following darkness*, London 1902, 42; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 68.
- ¹² Huxley, A., loc. cit. 16.
- ¹³ Huxley, A., loc. cit. 38 sq.
- ¹⁴ Huxley, A., loc. cit. 40.
- ¹⁵ Zaehner, R. C., loc. cit. 128.
- ¹⁶ Cusance, J., *Adventure into the unconscious*, London 1954, 112; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 134.
- ¹⁷ Cusance, J., *Wisdom, madness and folly: the philosophy of a lunatic*, London 1951, 73; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 135.
- ¹⁸ Qushayri, Risala, Cairo 1948, 32 sq.; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 124.
- ¹⁹ Zaehner, R. C., loc. cit. 197.
- ²⁰ Ruysbroeck, Jan van, *The spiritual espousals*, engl. Übersetzung von Colledge, E., London 1952, 177; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 228.

- ²¹ Ruysbroeck, Jan van, loc. cit. 167; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 231.
- ²² Ruysbroeck, Jan van, loc. cit. 168; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 232.
- ²³ Abu Abdulrahman al-Sulami, *Tabaqat al Sufiya*, Cairo 1953, 159; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 250.
- ²⁴ Ghazali, Faysal al Tafriqa bayn al-Islam wa'l-Zandaqa, bei Sabri, Jawahir al-Ghawali, 94; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 249.
- ²⁵ Ruysbroeck, Jan van, loc. cit. 173; zit. nach Zaehner, R. C., loc. cit. 250.
- ²⁶ Wir verweisen auf Rist, der in seinem Versuch, die Mystik Plotins systematisch-typologisch zu erfassen, ebenfalls von der Zaehnerschen Einteilung des Phänomens der Mystik ausgeht, cf. Rist, *Plotinus: The road to reality*, 213 - 230. Gegen Rist ist (neben seiner Interpretation der Mystik Plotins als theistisch) dreierlei geltend zu machen:
- a) er mißversteht Zaehner, der nicht vier, sondern nur drei Typen von Mystik unterscheidet.
 - b) er versäumt es, eine dringend nötige Präzisierung der Zaehnerschen Typologie vorzunehmen.
 - c) er übersieht den mystischen Charakter der Nousebene.
- ²⁷ Die Erfahrung der Liebe, die die Erfahrung der vielheitslosen Einheit begleiten oder auch nicht begleiten kann, ist von der Erfahrung der das mystische Einheitserleben stets (also auch bereits auf der panenhenischen Stufe) begleitenden mystischen Glückseligkeit zu unterscheiden. Das mystische Einheitserleben ist stets ein euphorisch

geprägtes und der Grad der Euphorie steht in direktem Wechselverhältnis zum Grad der erlebten Einheit (*unitas et beatitudo convertuntur*). Die Erfahrung der Liebe zu einem tranzendenten Gott, welche die Unterscheidung zwischen monistischer und theistischer Mystik ermöglicht, stellt gegenüber diesem die Einheitserfahrung stets begleitenden euphorischen Glückserleben eine phänomenologisch eigenständige Größe dar.

²⁹ Zur historischen Bedeutung dieses metaphysischen Abstiegs vom Urgrund zur empirischen Realität bemerkt Bréhier sehr schön: "Les hommes de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age pensent les choses sous la catégorie de procession, comme ceux du XIX^e et XX^e siècle les pensent sous la catégorie d'évolution." Cf. Bréhier, Emile, *La philosophie de Plotin*, Paris 1982³, 35.

²⁹ Cf. z.B. Drews, A., *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907, 132 sqq.

³⁰ Dieses Mißverständnis ist weit verbreitet. Insbesondere liegt es zugrunde der von uns abgelehnten rationalistischen Interpretation der Philosophie Plotins, wie sie vertreten wird etwa von Heinemann, F., *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921. Kirchner, K. H., *Die Philosophie des Plotin*, Aalen 1978² (Neudruck der Ausgabe Halle 1854). Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1903⁴, 3. Teil, 2. Abtlg., 466 sqq. Drews, A., loc. cit.

³¹ Dies haben richtig erkannt in ihrer auch von uns vertrete-

nen mystischen Interpretation der Philosophie Plotins Arnou, R., *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1920, und Söhngen, O., *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig 1923, wenn auch ihre Darstellung der Mystik Plotins im einzelnen unbefriedigend ist.

³² Wenn daher Bréhier, der ebenso wie Inge, W. R., *The philosophy of Plotinus*, London 1929³, in der Mitte zwischen der von uns abgelehnten rationalistischen und der von uns vertretenen mystischen Interpretation der Mystik Plotins steht, schreibt (loc. cit. 33): "... le problème fondamental qui a occupé la pensée de Plotin ... c'est celui-ci: comment le rationalisme peut-il avoir une valeur religieuse?", so verkennt er den wahren Sachverhalt. Das Grundproblem Plotins lautet vielmehr: comment la valeur religieuse peut-elle trouver une explication rationaliste?

³³ Cf. hierzu Anmerkung 130 und Anmerkung 246.

³⁴ Anders sieht dies Bréhier, loc. cit. 62: "Le problème de la multiplicité des âmes se résout par un appel à la vie spirituelle. Il y a, au plus haut degré de cette vie pour les âmes un état d'union telle que l'on ne peut plus parler de plusieurs âmes; c'est un état d'union qui est hypostasié en une âme unique ..." Dies stimmt zwar, doch ist diese zur Weltseele hypostasierte "vie spirituelle" kein mystischer Erlebenszustand, sondern, wie Bréhier ja im Grunde selbst zugibt, ein sekundär gewonnenes, rationalistisches Konstrukt, durch welches Plotin das Problem

des Verhältnisses der vielen Einzelseelen zur einen Weltseele zu lösen versucht.

³⁵ Den Doppelcharakter der empirischen Realität als Seins- und Bewußtseinsebene hat richtig erkannt Trouillard, cf. Trouillard, J., *La purification plotienne*, Paris 1955, 30: "Le sensible est donc un niveau noétique, une structure à la fois objective et mentale."

³⁶ Implizit findet sich dieses Argument schon bei Platon (cf. nächste Anmerkung), explizit allerdings erst bei Aristoteles, hier aber an den verschiedensten Stellen, so z.B. bereits für die Logik Anal. Post. A, 22; 82 b 39; 83 b 6. A, 2; 72 b 10. Ferner etwa Phys. E, 2; 226 a 5 oder Met. a, 2; 994 b 30. Es wird später von Thomas unter Anlehnung an Avicenna in die Scholastik eingeführt (z.B. In Boethium, *De Trin. qu. VI, art. 4 corp.*) und liegt den ersten drei (*ex parte motus, ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario*) seiner klassischen "fünf Wege zu Gott" (*S. th. I, 2, 3; S. c. G. I, 13*) zugrunde.

³⁷ Cf. die platonische Hypothesislehre. Die Ideen als Seinsgrundlage (*hypothesis*) sind ihrerseits gegründet in einem *anhypotheton* (*Pol. 510 b, 511 b*), welches seiner selbst genügsam (*hikanon*: *Phaid. 101 e*) ist. Auch der *Lysis*, wo die Abhängigkeit jedes Wertes (*philon*) schließlich zu einem obersten Wert (*proton philon*) führt, gehört hierher.

³⁸ Zur implikativen Einheit und den Metaphern des Lichtes, des Kreises, der Quelle, des Samens und der Wurzel cf. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 48 sqq.

³⁹ Cf. VI 9 3 49 sqq.: "*epei kai to aition legein ou kategorein esti symbebekos ti auto, all'hemin, hoti echomen ti par'autou ekeinou ontos en hautō.*"

⁴⁰ Plotin selbst spricht allerdings von den drei *viae*, die bereits in der vorneuplatonischen Gaios-Schule ausgearbeitet wurden, nur andeutungsweise, cf. VI 7 36 7 sqq. Cf. hierzu Dörrie, H., Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: *Sources de Plotin*, 213.

⁴¹ VI 9 3 41-46.

⁴² Zur propädeutischen Funktion der apophatischen Aussageweise cf. Dionysios Pseudo-Areopagita, *peri theion onomaton* (de divinis nominibus), 13, 3 PG 3, 981 B. Cf. hierzu Lossky, V., La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), 204 - 221.

⁴³ V 5 6 35 sq.

⁴⁴ V 3 14 8-13.

⁴⁵ IV 8 6 8-12.

⁴⁶ Zum metaphysischen Gesetz der Überfülle, nach welchem das Eine als Quelle (*pege*) und Überfülle (*hyperpleres*) notwendig das ihm nachgeordnete Sein erzeugt, cf. Beierwaltes, W., *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main 1981³, 12 sqq.

⁴⁷ V 2 1 3-11.

⁴⁸ V 1 7 1-6.

⁴⁹ In der Selbstreflexivität dieser Rückwendung auf sich selbst sieht die herkömmliche Auffassung eine Anknüpfung an Aristoteles *Met. L*, 9; 1074 b 34, cf. z.B. Beierwaltes,

Denken des Einen, 56, Anm. 76.

⁹⁹ Plotin präzisiert dieses Andere als "unbestimmte Noesis" (cf. unten den Abschnitt über den "Sekundärkreislauf") und verknüpft es mit Platons "*aoristos dyas*" (cf. unten den Abschnitt über den "Tertiärkreislauf").

⁹¹ Cf. Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, III 398: "Das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten." Der Unterschied zwischen Plotin und Schelling ist hier nur der, daß es sich bei Schellings Selbstbewußtsein um das empirische, bei Plotins Geist hingegen um das überempirische Ich handelt.

⁹² Cf. hierzu Beierwaltes, Denken des Einen, 80 sq.

⁹³ Titel der Enneade V 5: "*Hoti ouk exo tou nou ta noeta.*" Wir werden noch sehen, daß diese Identität weniger spekulative als erfahrungsmäßig-mystische Gründe hat.

⁹⁴ Ersteres scheint der Fall zu sein in III 7 11 u. 12, wo Plotin die Entstehung der Zeit beschreibt, letzteres in IV 3 4 u. 12, cf. Trouillard, La purification plotinienne, 28 sq.

⁹⁵ Hierin sieht auch Trouillard die Lösung des Widerspruchs, loc. cit. 29: "Il n'est pas impossible d'intégrer ces deux points de vue. Le sensible est en un sens constitué par la chute. En un autre sens, il sert à l'accomplir."

⁹⁶ III 7 11 sq.: "*ouch hesychos, to d'ekei horomenon aei metapherein eis allo boulomene.*"

⁹⁷ Eben deshalb verfällt die materielle Körperwelt auch nicht dem Verdikt einer absoluten Ablehnung wie in der Gnosis,

cf. III 2 3 1-4: "So darf füglich niemand an unserem Weltall mäkeln, es sei nicht schön ..., schon darum nicht, weil es zwangsläufig ins Dasein getreten ist." Zu Plotins Verhältnis zur Gnosis cf. seine Schrift II 9 "*Pros tous gnostikous* - Gegen die Gnostiker". Die von Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Göttingen 1954, vertretene These, Plotin sei in Wahrheit Gnostiker, ist wenig überzeugend. Cf. hierzu Beierwaltes, Denken des Einen, 94, Anm. 62. Zum Verhältnis Plotin - Gnosis cf. ferner Puech, H.-Ch., Plotin et les Gnostiques, in: Sources de Plotin, 161 - 191. Schmidt, Carl, Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, Leipzig 1901. Rudolph, Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1980², partim.

⁵⁸ Cf. Trouillard, La purification plotinienne, 31: "L'ordre sensible manifeste donc, chez des âmes ... une volonté de négation ... Nous voulons, qu'il y ait des »choses«, qu'elles nous soient étrangères, et nous sommes avides de les posséder et de communiquer avec elles."

⁵⁹ IV 8 4 11.

⁶⁰ Cf. V 7 "*Peri tou ei kai tou kathekasta eisin ideai* - Ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe". Cf. hierzu Bréhier, La philosophie de Plotin, 105 sq.

⁶¹ Index dieser Freiheit ist die Diskursivität. Die intelligible Freiheit besteht im simultanen Erfassen des Ganzen (wie in der "Hieroglyphenschrift"), die sensible Freiheit besteht im zeitlichen Durchlaufen des Vielen (wie in der "Buchstabenschrift"), cf. V 8 6 1-9. Zu dieser Stelle cf.

Keyser, E. de, La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin, Louvain 1955, 62 sq.

⁶² Cf. Trouillard, La purification plotinienne, 30: "Il ne faut pas dire que la connaissance sensible est la saisie du singulier. Car l'esprit et l'âme totale atteignent le singulier ... La connaissance sensible est plutôt l'ap-préhension d'un être-partie par un autre être-partie."

⁶³ IV 4 19 27.

⁶⁴ IV 4 25 2 sq.

⁶⁵ In dieser Konzeption bleibt ein gewisser Widerspruch enthalten. Denn erstens muß sich auch die zweite Stufe dieser Entstehung, der Abstieg der Einzelseele in den Körper, notwendig vollziehen, wenn es eine b e l e b t e Körperwelt geben soll; dann aber muß sich dieser Abstieg gleichermaßen notwendig (nach dem Gesetz der Überfülle) und willkürlich (nach dem Eigenwillen der Individualseele) vollziehen, cf. Bréhier, La philosophie de Plotin, 64 sqq. Und zweitens gewinnt die empirische Realität durch die Zweistufigkeit ihrer Entstehung einen zwiespältigen Charakter: einerseits ist sie Ausdruck der höheren Realität und daher wertvoll, andererseits ist sie Verrat an ihr und daher wertwidrig, cf. Trouillard, La purification plotinienne, 32 sq. Den Grund für diese Widersprüchlichkeit lokalisiert Inge, W. R., The philosophy of Plotinus, Bd. I, 200, in einem Zusammentreffen zweier einander widersprechender Traditionen bezüglich der Seele, der stoisch-animistischen einerseits und der orphisch-pythagoreischen andererseits.

- ⁶⁶ Cf. Trouillard, loc. cit. 29 sq.: "Le sensible n'est pas uniquement ce que l'âme vise dans la sensation, mais aussi la sensation par laquelle elle le vise et l'attitude de l'âme qui sent."
- ⁶⁷ Cf. Trouillard, loc. cit. 30: "Le sens de cette structure paraît être la fragmentation de la connaissance et de l'être, le régime d'extériorité."
- ⁶⁸ Zu diskursivem/nichtdiskursivem Denken cf. Lloyd, A. C., Non-discursive thought - an enigma of Greek philosophy, in: Proc. of the Arist. society 70 (1969/70), 261 - 274.
- ⁶⁹ Ähnlich auch die Mystik Meister Eckharts. Cf. hierzu Schönberger, Rolf, Secundum rationem esse, in: Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, 251 - 272.
- ⁷⁰ Cf. Platon (Pol. 427 e sqq.). Die ersten drei Tugenden entsprechen den Teilen der Polis/der Seele, die vierte stellt das rechte Verhältnis der Teile der Polis/der Seele zueinander dar.
- ⁷¹ Eth. Nic. I 13, 1103 a 5. Erstere sind die Tugenden des Willens oder Charaktertugenden, letztere sind die Tugenden des Intellektes oder Verstandestugenden.
- ⁷² Dies zeigt sich bei Platon insbesondere dort, wo sie zu den Teilen der Polis (Pol. 427 e sqq.) weniger dort, wo sie zu den Teilen der Seele (Pol. 435 b sqq.) in Beziehung gesetzt werden. Da jedoch auch für Platon der Mensch nicht autark, sondern wie für Aristoteles ein *zoon politikon* ist, ist auch das aufgrund des rechten Verhältnisses seiner Seelenteile gerechte Individuum dasjenige Individuum, das den Erfordernissen sozialer Praxis am besten

entspricht.

⁷³ V 9 1 3-22.

⁷⁴ II 9 9 6-11.

⁷⁵ I 2 1 1-6. Plotin bezieht sich hier auf Platons Theaitetos 176 a-b: "Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht."

⁷⁶ Politikai: I 2 2 14, praktikai: VI 3 16 27, physikai: I 3 6 18, kato: I 3 6 14. logikai: I 3 6 8, teleiai: I 3 6 19. Cf. hierzu Theiler, W., Gnomon 1929, 310 - 317.

⁷⁷ I 2 3 12-22. 22: "*homoiosis pros theon*".

⁷⁸ I 2 6 3-7. Trouillard schreibt hierzu, La purification plotinienne, 189: "»L'homme ne cherche pas à être exempt de faute, mais à être dieu« (I.2.6.), c'est-à-dire à sortir du cercle étroit des désirs biologiques, des cycles toujours identiques en lesquels la nature tend à enfermer l'âme."

⁷⁹ I 2 7 23-28.

⁸⁰ Cf. Trouillard, loc. cit. 143 sq.: "Le courage se réfère à des dangers, la tempérance à des plaisirs, la pauvreté à des biens, l'humilité à une individualité qui se fait centre. Or, en contrariant ces résistances, on les pose

d'autant plus et, par le fait même, on se pose en face d'elles dans leur ordre."

⁸¹ Cf. Trouillard, loc. cit. 188 sq.: "La vertu n'est donc pas avant tout opposition aux passions ou domination du psychisme déréglé. Car une telle vertu se définit et nous définit par rapport au mal. Elle exalte encore le vice en lui faisant guerre. L'impérialisme éthique entretient à son insu le dualisme dramatique qui est sa raison d'être."

⁸² I 2 7 14-19.

⁸³ I 2 7 20-23.

⁸⁴ Dies gilt zumindest was das Theoretisch-Doktrinäre betrifft. Die Lebenspraxis selbst sah bei Plotin anders aus. Cf. Anmerkung 144.

⁸⁵ V 8 10 4-15. Dem Text voraus geht folgende Passage (V 8 10 1-4): "Deshalb zieht auch Zeus, ob er gleich der älteste der übrigen Götter ist, die er persönlich führt, als erster zur Schau jener Welt, und die andern folgen, die übrigen Götter und Dämonen und die Seelen, welche solches zu erblicken imstande sind." Man sieht, Plotin bezieht sich hier auf den Mythos des Götterzuges in Platons Phaidros (Phaidr. 246 e). Nichtsdestotrotz handelt es sich im vorliegenden 10. Kapitel der Schrift V 8 um die Beschreibung einer mystischen Erfahrung, und zwar der mystischen Nous-Erfahrung. Den Text als eine solche ernst zu nehmen, heißt nicht, anzunehmen, die mystische Erfahrung Plotins vollziehe sich als "Florilegium platonischer Wendungen" (wie Szlezák, Th. A., Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, 210, einem

solchen Vorgehen polemisch unterstellt), sondern es heißt vielmehr, zu untersuchen, auf welche Weise Plotin die rationale (wenn auch an vorliegender Stelle stark mythisch geprägte) Metaphysik Platons in eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung umwandelt. Eine systematische, alle relevanten Stellen einbeziehende Untersuchung der Umwandlung der von Platon entwickelten metaphysischen Theorie der empirischen Realität in eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung durch den Mystiker Plotin ist (aufgrund der vorwiegend rationalistischen Ausrichtung der Plotin-Forschung, welche Plotin nicht als Mystiker ernst nimmt) bisher noch nirgends geleistet (auch nicht bei Charrue, J.-M., Plotin, Lecteur de Platon, Paris 1978), und bleibt als dringendes Desiderat der Forschung bestehen. Auch wir können im Rahmen unserer Arbeit nur vereinzelte Hinweise in dieser Richtung geben. In diesem Sinne können auch die folgenden Ausführungen zu den drei Abschnitten, die wir aus V 8 10 zitieren wollen, verstanden werden.

¶ Diese Einsicht wird uns vermittelt unter Rückgriff auf die radikale Zweiweltentheorie der zitierten Phaidros-Stelle: "In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, erblicken sie auch die Besonnenheit ... (Phaidr. 247 d).

¶ Dieses "Lesen" der Sinneserfahrung durch Hinbeziehung auf eine urbildlichen Begriff nennt Platon anapherein und proseoikenai (Phaid. 74 c und 75 b). Cf. Phaid. 75 b: "Ehe wir also anfangen zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die

Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist."

⁸⁸ Zur Erfahrung der Liebe im Nous-Erleben cf. unten den Abschnitt über die "Erfahrung der Liebe".

⁸⁹ V 8 10 22-31.

⁹⁰ V 8 10 23-25.

⁹¹ V 8 10 25 sq.

⁹² V 8 10 26.

⁹³ Wie Plotin an anderer Stelle bestätigt, cf. V 8 4 15-19: "Ein jedes wandelt dort oben nicht auf einem gleichsam fremden Boden, sondern das, worauf es sich befindet, ist eben sein eigenes Wesen ... Denn das Substrat ist Geist und es selber ist Geist."

⁹⁴ V 8 10 31-36. 35: *"ou gar eti te men exo, to d'auto theomenon exo."*

⁹⁵ Hierin liegt der entscheidende Unterschied zwischen der rationalen Ideenmetaphysik Platons (wie sie in Phaidr. 246 e mehr angedeutet als entfaltet wird) und der mystischen Ideenmetaphysik Plotins (wie er sie hier in Auslegung dieser Stelle entfaltet - für *"tou nektaros"* verweisen Beutler und Theiler darüber hinaus auf Symp. 203 b -), und Plotin, der stets bemüht ist, sich als authentischen Schüler Platons darzustellen, dürfte seine liebe Not gehabt haben, seine wohlinformierten Schüler von der Authentizität seiner mystischen Ideeninterpretation zu überzeugen, cf. den bezeichnenden Titel der Schrift V 5: *"Hoti*

ouk exo tou nou ta noeta - Die geistigen Gegenstände sind nicht außerhalb des Geistes".

⁹⁶ Diese neuartige Sicht der Beziehung zwischen Seele und Idee scheint Bréhier so bedeutsam und gleichzeitig dem griechischen Denken derart fremd, daß seiner Meinung nach ein unmittelbarer Bezug zwischen der indischen Upanischaden-Mystik und der Mystik Plotins hergestellt werden muß, cf. Bréhier, La philosophie de Plotin, chapitre VII "L'orientalisme de Plotin", 107 - 133. Zur Frage der orientalischen Beeinflussung Plotins cf. ferner Armstrong, A. H., Plotinus and India, in: Class. Quart. 30 (1936) 22 - 28. Szabó, A., Indische Elemente im plotinischen Neoplatonismus, in: Scholastik 13 (1938) 87 - 96. Schlette, H. R., Indisches bei Plotin, in: Einsicht und Glaube. Festschrift für G. Söhngen, Freiburg 1962.

⁹⁷ In der Frühschrift I 6 (chron. 1) wird am Ende sogar die Frage erwägt, ob die Schönheit mit dem Einen (beziehungsweise Guten) zu identifizieren sei, cf. I 6 9 43: "*e en to auto tagathon kai kalon proton thesetai*". Die Schrift V 8 (chron. 31) hingegen setzt das Eine über das Schöne. Zur Frage cf. auch Rist, Plotinus: The road to reality, 53 sqq.

⁹⁸ V 8 4 4-10. Eine Analyse des Textes findet sich auch bei Beierwaltes, allerdings mehr unter metaphysischem als unter mystischem Gesichtspunkt, cf. Beierwaltes, Denken des Einen, 57 sqq.

⁹⁹ V 8 4 4.

¹⁰⁰ V 8 4 4 sq.

¹⁰¹ V 8 4 5 sq.

¹⁰² V 8 4 6. Der Begriff des "Lichtes" ist für die Mystik Plotins zentral. Er spielt seine Rolle gleichermaßen auf der objektiv-metaphysischen (Metapher: Licht-Bild, Metaphysik: Licht-Metaphysik) und auf der subjektiv-mystischen Seite (Mystik: Licht-Erfahrung, Erleuchtung). Zur Bedeutung des Lichtes cf. Beierwaltes, W., Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XV (1961) 335 - 362. Ders., Denken des Einen, 139 sq. Ders., Reflexion und Einung, 30 sq. Cf. Anmerkungen 125, 145, 148.

¹⁰³ V 8 4 6 sq.

¹⁰⁴ V 8 4 7.

¹⁰⁵ V 8 4 7.

¹⁰⁶ V 8 4 8.

¹⁰⁷ V 8 4 8.

¹⁰⁸ V 8 4 8 sq.

¹⁰⁹ V 8 4 9 sq.

¹¹⁰ Daß es sich um eine solche handelt, zeigt der Kontext.

¹¹¹ VI 5 6 1-4. 2: "apeiron - Grenzenlosigkeit". Hierzu merken Beutler und Theiler, Harder, R., Plotins Schriften, Bd. II b, 415, an: "Es gehört zu den folgenreichsten Leistungen Plotins, den Begriff des Unendlichen, den der späte Plato und seine Schule mit der Materie verbanden, für die unendliche Kraft des Seienden (und Überseienden ...) nutzbar gemacht zu haben." Diese Feststellung ist sicher richtig (zumal aufgrund des metaphysischen Kontextes der Stelle), doch muß sie durch den Hinweis auf

die hierbei wirksam werdende mystische Motivation (wie sie an dieser Stelle deutlich sichtbar wird) ergänzt werden.

¹¹² Zu einem anderen Ergebnis kommt Rist, Plotinus: The road to reality, 215: "... panenhenic mysticism must be ruled out of our discussion of the Enneads." Grund: "There is no possibility that union with the One ... can be a pantheistic union with the world." Dies ist richtig. Doch gibt es nicht nur eine Einung mit dem Hen, sondern auch eine Einung mit dem Nous, und diese ist sehr wohl eine panenhenische Einung mit der (intelligiblen) Welt. Cf. auch Anmerkung 26.

¹¹³ V 3 10 14-18. Der Begriff des Stillestehens beziehungsweise der Stasis stammt ursprünglich aus Platons Sophistes und gehörte dort zu den fünf obersten Gattungen (Soph. 254 b - 255 e). Bei Plotin gewinnt er im Zuge der Umwandlung der rationalen Metaphysik Platons in eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung eminent mystische Bedeutung, cf. unten den Abschnitt "Der mystische Abstieg bei Plotin". Dasselbe gilt für den platonischen Gegenbegriff der Bewegung beziehungsweise der Kinesis (Soph. ibid.), cf. VI 7 35 1-3: "*houto de diakeitai tote, hos kai tou noein kataphronein, ho ton allon chronon espazeto (hoti to noein kinesis tis en, aute de ou kineisthai thelei).*" In einer groben Annäherung läßt sich also sagen:

stasis = Hen-Erfahrung

kinesis = Nous-Erfahrung

Zum Ganzen der Umwandlung der Stammbegriffe des Sophistes cf. Nebel, G., Plotins Kategorien der intelligiblen Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee, Tübingen 1929. Volkmann-Schluck, K.-H., Plotin als Interpret der Ontologie Platons, Frankfurt am Main 1966.

¹¹⁴ VI 7 35 5-16.

¹¹⁵ Der Ausdruck "plötzlich" (griech. *exaiphnes*), den Harder hier in seiner Übersetzung verwendet, findet sich an dieser Stelle nicht im griechischen Text (VI 7 35 7: "*epen d'ekeinon ide*"), wohl aber an anderen Stellen (VI 7 34 13: "*idousa de en haute exaiphnes phanenta*." VI 7 36 18 sq.: "*eiseiden exaiphnes ouk idon hopos*"). Er ist wichtig, weil er zeigt, daß sich der Übergang von der Nous- zur Hen-Erfahrung nicht allmählich vollzieht, sondern abrupt. Cf. aber unten Anmerkung 154.

¹¹⁶ VI 7 35 12 sqq.

¹¹⁷ VI 7 35 14 sq.: "*hoste en auto ede to horaton proteron opsin gegonenai*".

¹¹⁸ VI 7 35 16-19. 18 sq.: "*kai houtos ou kat'opsin phaneis, alla ten psuchen emplesas*".

¹¹⁹ Die Umwandlung der rationalen Metaphysik Platons in eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung durch Plotin bringt hier also den grundlegenden Unterschied mit sich, daß für Platon das oberste Prinzip begrenzt, für Plotin hingegen unbegrenzt ist. Cf. Rist, Plotinus: The road to reality, 23: "We know that at Republic 509 B he (scil. Platon) proposes that the Good is »beyond Being« (*ousia*), which should mean »beyond finite Being«, but

there is no evidence, that Plato took this further step. To do so would have been to abandon the traditional association of Goodness with Limit."

Es gilt also:

epekeina tes ousias = Grenze jenseits der

Grenzen (Platon)

epekeina tes ousias = Unbegrenztheit jenseits

der Grenzen (Plotin)

Zur Unbegrenztheit des Einen bei Plotin cf. ferner die Literaturangaben zur diesbezüglichen Kontroverse in der englischen Plotin-Forschung bei Rist, loc. cit. 25, Anm. 14.

¹²⁰ V 5 6 (chron. 32) 17-20. Es handelt sich hier um eine mytische Präzisierung der metaphysischen Parallelstelle III 8 11 (chron. 30) 33-38: "Wie aber der, der zum Himmel aufblickt und den Glanz der Gestirne leuchten sieht, ihres Schöpfers denkt und nach ihm fragt, so muß auch der, der den Geisteskosmos erschaut und betrachtet und bewundert, nach dessen Schöpfer fragen."

¹²¹ Wie es sich erklärt, daß andererseits im Gegensatz dazu in V 4 2 und in V 6 2 das Eine doch als Noeton, als Denkgegenstand, bezeichnet wird, dazu cf. unten den Abschnitt über den "Primärkreislauf".

¹²² VI 9 11 16-22.

¹²³ VI 9 11 16: "*ton kalon*", 17: "*to kalon*", 17 sq.: "*ton areton choron*".

¹²⁴ VI 9 10 13-20: "*to de ophten ... tote men oun oute hora oute diakrinei ho horon oude phantazetai dyo ... hen*

estin".

- ¹²⁵ Und diese Einheit wird als gleißendes Licht erlebt, cf. VI 7 36 21-23: "Denn in jenem Schaunis war nicht das Gesehene für sich und für sich sein Licht, auch nicht das Denkende für sich und das Gedachte, sondern es ist ein Gleißen, welches diese Dinge im Nachhinein gebiert und diese Dinge bei dem Schauenden sein läßt."
- ¹²⁶ VI 9 10 17: "*kentro kentron synapsas*".
- ¹²⁷ Ebenso auch Beierwaltes in seiner Anmerkung zu dieser Stelle, cf. Beierwaltes, Denken des Einen, 138, Anm. 36: "synaptein intendiert durchaus ... den Aspekt intensiver Einheit oder Identität, die keine innere Differenz trennt."
- ¹²⁸ VI 9 11 5-8. Diese psychologisch-mystische Verwendung des Ausdrucks "*eikon*" ist interessant, da sie sich von der auch bei Plotin vorherrschenden objektiv-metaphysischen Verwendung abhebt. Zum objektiv-metaphysischen Abbildbegriff bei Plotin cf. Beierwaltes, Denken des Einen, 73 - 113.
- ¹²⁹ Daß dies so ist, läßt sich dem weiteren Kontext entnehmen, in welchem der Text steht.
- ¹³⁰ Dieses Grundprinzip wird bereits von Söhnngen formuliert, cf. Söhnngen, O., Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, 69 sqq. In Bezug auf das Eine heißt es dort, 73: "Am Anfang und Ende seiner Philosophie steht das Erlebnis. Das System einer wachsenden Vereinheitlichung bot sich ihm als das Schema an, mit dem er am ehesten seine religiösen Erlebnisse philosophisch begründen

und an dessen Spitze er den in schlechthin intentionslosem Werterlebnis erfahrenen Gott setzen konnte." Skeptisch hingegen steht Szlezák einer solchen Auffassung gegenüber, wenn er in Auseinandersetzung mit Armstrong, A. H., Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus, in: Plotino e il Neoplatonismo in oriente e in occidente, 1974, 171 - 194, schreibt: "Schwierig ist jedoch die Auffassung, daß die Erfahrung des Einen nicht nur die existentielle Triebfeder für Plotins Philosophieren war, sondern es auch inhaltlich formte ... Wenn wir nicht annehmen wollen, daß das über alle Form erhabene Eine Plotin vornehmlich in Form eines Florilegiums platonischer Wendungen zu erscheinen pflegte, so werden wir das mystische Erlebnis zwar mit Armstrong als die eigentliche Triebkraft hinter seinem Philosophieren anerkennen, für alles inhaltlich Fixierbare aber zunächst die Tradition befragen.", cf. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 210. Vollends die entgegengesetzte Auffassung vertritt de Corte, L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix, 187, wenn er unter der Überschrift "Liaison entre philosophie et mystique chez Plotin" schreibt: "Il nous paraît nettement que sa philosophie a commandé, jusque dans le plus menus détails, l'organisation entière de son expérience mystique." Hier folgt nicht die Metaphysik aus der mystischen Erfahrung, sondern die mystische Erfahrung aus der Metaphysik. Cf. auch unten Anmerkung 246.

¹³¹ VI 7 41 9-14.

¹³² Cf. den ebenfalls nicht ausdrücklich die mystische Nous-Erfahrung, sondern vielmehr den metaphysischen Wesensbau des Nous beschreibenden (und deshalb ebenfalls unsere Grundannahme der Ableitung der Metaphysik aus der Mystik bei Plotin bestätigenden) Text V 3 5 43-47: "Mithin ist also dieses allesamt eins: Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand (*nous, noesis, noeton*). Ist nun aber das Denken des Geistes (*noesis*) der gedachte Gegenstand (*noeton*), und der gedachte Gegenstand (*noeton*) eben der Geist selber (*autos*), so wird er folglich selbst sich selber denken. Denn er denkt vermöge des Denkens (und das ist er ja selber), und denkt den gedachten Gegenstand (und der ist er selber); folglich denkt er in beider Hinsicht sich selber ..."

¹³⁴ Der Begriff der Andersheit beziehungsweise Heterotes stammt ebenso wie die oben erwähnten Begriffe des Stillestehens beziehungsweise der Stasis und der Bewegung beziehungsweise Kinesis (cf. Anmerkung 113) aus Platons Sophistes und gehörte dort ebenfalls zu den fünf obersten Gattungen (Soph. 254 b - 255 e). Ebenso wie diese gewinnt er durch die Umwandlung der rationalen Metaphysik Platons in eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung eminent mystische Bedeutung. In einer groben Annäherung läßt sich sagen:

heterotes + Hen-Erfahrung

heterotes = Nous-Erfahrung oder

empirischer Bewußtseinszustand

Zum Begriff der Heterotes bei Plotin cf. Rist, Plotinus:

The road to reality, Cambridge 1967, 218 sqq. Ders., The problem of "otherness" in the Enneads, in: Le Néoplatonisme (Colloque international du centre national de la recherche scientifique, Royaumont 1969), 1971, 77 - 87. Arnou, La séparation par simple altérité dans la "Trinité" plotinienne, Gregorianum 11 (1930) 181 - 193.

¹³⁴ VI 9 8 33-35.

¹³⁵ I 6 7 12-19.

¹³⁶ VI 9 9 40-47.

¹³⁷ V 8 10 22-25. 22 sq.: *"tauta oun horon ho Zeus, kai ei tis hemon auto synerastes"*.

¹³⁸ VI 7 22 5 sqq.

¹³⁹ VI 7 22 8 sqq.

¹⁴⁰ VI 7 22 10-14.

¹⁴¹ Der metaphysische Grund für das Überfließen der Liebe aus dem Hen in den Nous ist die vorlaufende Anwesenheit des ersteren in letzterem. Diese Anwesenheit ist gegeben aufgrund des den Nous konstituierenden Denkbezuges zum Hen. Daher kann Trouillard ganz richtig schreiben: *"L'immanence de l'Un à l'esprit est précisément celle d'une extase latente à l'activité intellectuelle."* Cf. Trouillard, J., La présence de Dieu selon Plotin, in: Revue de métaphysique et de morale 59 (1954) 43.

¹⁴² VI 7 34 1-4.

¹⁴³ VI 7 32 24-28.

¹⁴⁴ Nach Mitteilung seines Biographen Porphyrios, cf. *bios Plotinou* 9, war Plotin nicht nur "von sanftem Wesen" und "stand jedermann zur Verfügung, der irgendwie mit ihm be-

kannt war", sondern kümmerte sich auch als Vormund gewissenhaft um Erziehung und Vermögensverhältnisse zahlreicher, ihm anvertrauter Waisen, die er in sein Haus aufgenommen hatte. Er war "mild und sanft und liebenswürdig und freundlich, was wir aus Augenschein bezeugen können", loc. cit. 23.

¹⁴⁵ VI 7 36 13-21. Diese Stelle zeigt deutlich, daß die Erfahrung vielheitsloser Einheit für Plotin wirklich eine Erleuchtungs- und Licht-Erfahrung war, cf. Anmerkung 125, (analoges gilt für die Nous-Erfahrung, cf. oben Anmerkung 102).

¹⁴⁶ Zur Plötzlichkeit dieses Eintretens cf. Anmerkungen 115 und 154.

¹⁴⁷ Diesselbe Frage stellt auch de Corte, *L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix*, 176, dem wir in unserer Analyse dieses Textes weitgehend folgen.

¹⁴⁸ V 5 7 31-35. Auch hier wieder die "Licht-Erfahrung".

¹⁴⁹ Pol. 504 e; 505 a: "*he tou agathou idea megiston mathema*".

¹⁵⁰ Cf. hierzu etwa VI 9 4 1 sq.: "*mede kat'epistemen he synesis ekeinou mede kata noesin*".

¹⁵¹ Cf. de Corte, loc. cit. 177: "Mais alors tout se passe comme si le mouvement d'ascension vers l'Un quittait son support noétique pour n'être plus que mouvement."

¹⁵² Cf. de Corte, loc. cit. ibid.: "Enfin ... s'échappant au-delà de toute objectivité comme de toute subjectivité, en un élan purement dynamique, le terme quod de l'ap-

préhension s'identifie au terme quo ..."

¹⁵³ Cf. oben den Abschnitt "Der Geist". Diese Analogie scheint de Corte allerdings entgangen zu sein. Sie ist gleichwohl wesentlich.

¹⁵⁴ Man muß sich hier jedoch darüber im klaren sein, daß diese Zweiphasigkeit des Übergangs von der Nous- zur Hen-Erfahrung der metaphysischen Theorie angehört. Die Erfahrung selbst tritt plötzlich, mit einem Schlage auf (*exaiphnes*: VI 7 34 13, VI 7 36 18 sq.). Die Einwände von Maréchal, J., *Etudes sur la psychologique des mystiques*, Paris 1937, tome II, 65, und Verdú, A., *Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen*, München 1965, 257, hinsichtlich des Plötzlichkeitscharakters des Eintretens der Hen-Erfahrung bei Plotin heben ebenfalls auf diese Diskrepanz von mystischer Erfahrung und metaphysischer Theorie ab. Zur Genese dieser metaphysischen Theorie in ihrer Zweiphasigkeit und damit der Diskrepanz cf. unten den Abschnitt über den "Sekundärkreislauf".

¹⁵⁵ Eine ganz andere Sicht des metaphysischen Mechanismus des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung vertritt Verdú, loc. cit. 119 (und bezieht sich hierbei ausdrücklich auf Huber, G., *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955, 67): "Die Vision des Einen wird bei Plotin über den *nous katharos* erreicht, der seinerseits eine Übersteigerung der noetischen Aktivität des denkenden Nous in seinem Bemühen ist, das Eine zu erlangen, einem Bemühen, das der intentionalen und wesentlichen »Rückwendung« eigen ist, die ihrerseits für den Nous bezeichnend ist, ihn

in den Bereich des Seins verweist, und deren Mißlingen die Kristallisation der Bewußtheit des Nous in der Vielheit der immanenten Ideen zur Folge hat." Diese Auffassung des metaphysischen Mechanismus des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung ist der von uns im Anschluß an de Corte entwickelten offenbar genau entgegengesetzt. Während unserer Auffassung nach die von Plotin entwickelte Theorie des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung in der Aufhebung der die Subjekt-Objekt-Spaltung/Erfahrung der Vielheit erzeugenden Selbstreflexion besteht, besteht nach Verdú diese Theorie in der Intensivierung der die Subjekt-Objekt-Spaltung/Erfahrung der Vielheit erzeugenden Selbstreflexion. Daß dies nicht plausibel ist, liegt auf der Hand. Der Übergang von der Intentionalität zur Nichtintentionalität kann nicht durch Steigerung der Intentionalität erreicht werden, sondern nur durch deren Aufhebung. Verdú selbst scheint sich dessen im übrigen bewußt zu sein, da er die "Übersteigerung der noetischen Aktivität des denkenden Nous" nicht schlechthin im Sinne einer Intensivierung der Selbstreflexion versteht, sondern vielmehr im Anschluß an Maréchal, loc. cit. 71, im Sinne einer Kreuzung zweier gegenläufiger Dynamismen, des vom Hen zum Nous und des vom Nous zum Hen führenden. Doch auch diese Auffassung ist ungenügend. Es handelt sich beim metaphysischen Mechanismus der Hen-Erfahrung nicht um eine Kreuzung von "actio creativa" und "reactio noetica" (Verdú, loc. cit. 254), sondern um die Aufhebung der "actio creativa", das heißt der Selbst-

reflexion.

¹³⁶ Welche unüberwindbaren Schwierigkeiten gerade in dieser Frage aus der von Verdú und Maréchal vertretenen Auffassung des Mechanismus des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung entstehen, mag ein Zitat aus Maréchal, loc. cit. 83, verdeutlichen: "Nous touchons du doigt l'incurable ambiguïté de la formule plotinienne. L'action créatrice, retrouvée »intentionnellement« dans sa pureté primitive, l'est-elle en tant qu'externe à Dieu et finie (nature du nous particulier), ou bien en tant qu'interne au Créateur, identique à lui, et donc infinie? Dans le premier cas, il y aurait intuition de la substance du moi individuel, mais seulement connaissance indirecte du Principe créateur: la dualité persisterait ... Dans le second cas, les difficultés métaphysiques s'accumulent pour qui maintient la distinction de nature entre Dieu et l'âme." Die ausweglose Zweideutigkeit, die nach Maréchal mit Händen zu greifen ist, liegt nicht in der "plotinischen Formel" selbst, sondern in einer bestimmten Interpretation dieser Formel. Faßt man die Hen-Erfahrung ihrem metaphysischen Mechanismus nach als Kreuzung zweier Dynamismen, der actio creativa des sich entfaltenden Hen und der reactio noetica der zum Hen aufsteigenden Seele (Maréchal, loc. cit. 71), so ergibt sich das Problem, ob der Bereich, in dem sich die beiden Dynamismen treffen, noch das Hen oder schon der Nous ist. Im ersten Fall läge eine monistische, im letzten Fall eine theistische Mystik vor. Folgt man hingegen unserer Auffassung des von Plotin

vertretenen metaphysischen Mechanismus der Hen-Erfahrung, nach welcher die Hen-Erfahrung nicht durch Übersteigerung der die Intentionalität erzeugenden Selbstreflexion beziehungsweise Kreuzung zweier gegenläufiger Dynamismen entsteht, sondern durch Aufhebung von Selbstreflexion und Dynamismus, so ergibt sich eine solche "ambiguïté" nicht. Die Hen-Erfahrung kann dann nur monistisch sein.

¹⁵⁷ VI 8 16 12 sqq.

¹⁵⁸ VI 8 15 1.

¹⁵⁹ Cf. Augustinus, Conf. XIII 9, 10: "dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum."

¹⁶⁰ VI 7 31 8-11.

¹⁶¹ Es handelt sich bei dieser Darstellung der herkömmlichen Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität natürlich um eine idealtypische Rekonstruktion. Sie findet sich in dieser Form nicht explizit, wohl aber implizit und dem Sinne nach in der Plotin-Forschung. Wesentlich ist hierbei vor allem der erste Schritt, die Vereinigung des platonischen Kosmos Noetos mit der aristotelischen Noeseos Noesis. Als Vorstufe dieser Vereinigung wird im allgemeinen die im Mittelplatonismus vollzogene Umwandlung der Ideen des Kosmos Noetos zu Gedanken Gottes betrachtet, cf. etwa Jones, R. M., The ideas as thoughts of God, Class. Philol. 21 (1926) 317 - 326. Rich, A. N. M., The Platonic ideas as the thoughts of God, Mnemosyne Ser. IV, 7 (1954) 123 - 133. Theiler, W., Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1934, 38

sqq. Vogel, C. J. de, A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme, *Mnemosyne* 7 (1954) 111 - 122.

Besonders explizit vertritt A. H. Armstrong diese Vereinigung, wenn er in "The background of the doctrine »That the intelligibles are not outside the intellect«", *Sources de Plotin*, 411, schreibt: "But I think that the principal stimulus to the train of thought which led Plotinus to formulate his own doctrine was his study of the Peripatetic doctrine of the identity of divine intellect and its object in the light of Albinus's identification of the Peripatetic divine *noeton* with the *noeta* of the »thoughts of God« interpretation of Platonism."

W. Beierwaltes hingegen verweist in "Über Ewigkeit und Zeit", 23 sq., auf die Bedeutung von *Soph.* 248 e sqq., wo die Frage gestellt wird, ob dem wahrhaft Seienden "Bewegung und Leben und Seele und Vernunft" sinnvollerweise abgehen könne, und sieht folglich die Lehre von der Selbstreflexivität vor allem in der Vereinigung von *Soph.* 248 e sqq. und *Met.* 1074 b 34 sq. begründet.

Eine Sonderstellung hinsichtlich ihrer Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität nehmen Szlezák und Krämer ein. Szlezáks Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität, wie er sie in "Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins" darlegt, lautet: Plotin hat nicht den platonischen Kosmos Noetos mit der aristotelischen Noeseos Noesis vereinigt, son-

dern den platonischen Kosmos Noetos (repräsentiert durch bestimmte "Grundtexte", nämlich die Beschreibung der Idee des Guten als Ursprung der Geisteswelt, Pol. 508 a sqq., und den Nachweis, daß das wahrhaft Seiende Bewegung und Leben hat, Soph. 248 e sqq., sowie die daran anschließende Dialektik der obersten Gattungen) mit dem aristotelischen Bericht über Platons ungeschriebene Prinzipienlehre (wie er vorliegt in der Darstellung der Idealzahlentheorie der "Metaphysik" und den Bemerkungen zum platonischen zweiten Prinzip in der "Physik"). Die Lehre von der Selbstreflexivität kann dann natürlich nicht mehr auf die selbstreflexive Noeseos Noesis des Aristoteles zurückgeführt werden, sondern muß anders erklärt werden. Diese Erklärung ist für Szlezák einfach: "Die Rückwendung hingegen ergibt sich für Plotin ungezwungen aus der Tatsache der Ableitung selbst: die Noesis richtet sich auf den Ursprung, weil sie ein anderes Objekt nicht hat (allogar ouk echei 5.4.2.24)", loc. cit. 112 sq.

Krämers Auffassung des Ursprungs der Lehre von der Selbstreflexivität, wie er sie in "Der Ursprung der Geistmetaphysik", Amsterdam 1964, darlegt, lautet hingegen: Plotin hat nicht den platonischen Kosmos Noetos mit der aristotelischen Noeseos Noesis vereinigt, sondern das altakademische Schichtenmodell (Hen/Dyas - Nous - Psyche - Somata) mit dem neupythagoreischen Prinzipienmonismus (Hen über Dyas). Die Lehre von der Selbstreflexivität kann daher auch bei Krämer ihren Ursprung nicht in der selbstreflexiven Noeseos Noesis des Aristoteles

haben. Sie liegt vielmehr bereits innerakademisch bei Speusipp, ja bereits bei Platon selbst vor: "Der dort latente Selbstbezug des metaphysischen Denkwesens muß darum auch der authentischen Zoon-Theorie der Gespräche Peritagathou angehören ...", loc. cit. 207, und sei durch die unterirdisch fortwirkende Tradition auf Plotin gekommen.

Neben speziellen Einwänden wie der Unwahrscheinlichkeit der Ableitung der (unbestimmten) Noesis Plotins aus dem Politeia-Sonnengleichnis Platons (gegen Szlezák) und der Fraglichkeit einer Auffassung, die nicht sowohl Plotin zum Platoniker, als vielmehr Platon zum Plotiniker macht (gegen Krämer), trifft beide offenbar der von uns gegen die herkömmliche Plotin-Auffassung geltend gemachte Vorwurf in besonderem Maß: nämlich die Unangemessenheit einer rein historischen Betrachtungsweise, die Plotin nur als eklektischen Philosophen, nicht aber als Mystiker, der eigenschöpferisch eine metaphysische Theorie der mystischen Erfahrung entwickelt, zu sehen vermag.

- ¹⁶² Auf eine nähere Erörterung der Brentanoschen oder Husserlschen Intentionalitätsanalysen können wir in diesem Zusammenhang verzichten. Beide waren nicht am Problem der Nichtintentionalität interessiert, sondern an der Abgrenzung psychischer von physischen Phänomenen beziehungsweise der Klassifizierung ersterer. Die Einteilung intentionaler Akte etwa in einstrahlige oder mehrstrahlige durch Husserl oder seine Unterscheidung von intentionaler Materie, intentionaler Qualität oder intentionalem

Wesen als abstrakter Momente am intentionalen Akt erbringt für die Frage nach den allgemeinen Wesensmerkmalen der Nichtintentionalität wenig.

¹⁴³ Im Gegensatz zu Brentano oder Husserl waren Fichte und Schelling an der Frage der Nichtintentionalität interessiert, allerdings im Gegensatz zu ersteren auf - der damaligen Zeitstimmung entsprechend - hochspekulative Weise. So entspricht der Nichtintentionalität in der Spekulation Schellings die zentrifugale (unendlich sich produzierende Tätigkeit). Deren zentrifugaler, ins Unendliche gehende Charakter meint nicht ins Unendliche gerichtete Intentionalität, sondern, aufgrund der Objektlosigkeit - das Unendliche ist kein Objekt -, Nichtintentionalität.

¹⁴⁴ Cf. oben den Abschnitt "Typologie und Interpretation".

¹⁴⁵ Wie etwa Fichte in seiner sich an Kant, und Schelling in seiner sich an Fichte anschließenden Spekulation.

¹⁴⁶ Solche Einbrüche mystischen Erlebens in das empirische Alltagserleben stellen darüber hinaus in der Mehrzahl der Fälle nicht nichtintentionale Erfahrungen dar, sondern nur panenhenische Erlebnisse, wie etwa im Falle Bucke's, cf. Bucke, R., Kosmisches Bewußtsein, Celle 1925, 16.

¹⁴⁷ Cf. die Samadhi-Erfahrung in der Yoga-Praxis. Ob hier auch die Satori-Erfahrung japanischer Zen-Mönche als Beispiel herangezogen werden kann, bedürfte einer eigenen Untersuchung, da diese Erfahrung sowohl ihrer Theorie als auch ihren phänomenologischen Merkmalen nach eine Sonderstellung einnimmt.

- ¹⁶⁸ Was in Bezug auf Plotin zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Kontroverse wurde, obwohl die Enneadentexte gerade in diesem Punkt eindeutig sind, cf. die diesbezüglichen Ausführungen im Abschnitt über den "Primärkreislauf" und im "Anhang".
- ¹⁶⁹ Cf. oben den Abschnitt "Typologie und Interpretation".
- ¹⁷⁰ Eine solche Oszillation beschreibt Plotin in V 8 11, allerdings in einer Weise, die es schwer macht, zu erkennen, ob es sich hierbei um die Oszillation zwischen Nichtintentionalität und mystischer Intentionalität oder um die Oszillation zwischen mystischer und empirischer Intentionalität handelt. Die erste Auffassung vertritt Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 243 sq., die letztere hingegen Hadot, P., *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in: *Journal de psychologie normale et pathologique*, 77 (1980) 243 - 266.
- ¹⁷¹ Wir sprechen von einer phänomenologischen Identität, die von der metaphysischen Frage einer monistischen oder theistischen Interpretation der Nichtintentionalität unabhängig ist.
- ¹⁷² Es darf aber gesagt werden, daß bei einer monistischen Interpretation der Nichtintentionalität, wie wir sie als von Plotin vollzogen unterstellen, unsere These von der Ableitung der metaphysischen Lehre von der Selbstreflexion des Hen aus der mystischen Erfahrung der Selbstverobjektivierung der Nichtintentionalität an Plausibilität gewinnt: der Übergang von der Nichtintentionalität zur

Intentionalität liefert dann nicht mehr nur das Modell für den Übergang vom Hen zum Nous, er ist vielmehr dieser Übergang.

- ¹⁷³ Oder in der spekulativen Sprache der idealistischen Nichtintentionalitätstheorie: "Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes ursprünglich gegründet, und insofern er bloß formell ist, (z.B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahiert von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transzendentalphilosophie aufstellt.", cf. Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, III 394.
- ¹⁷⁴ Dies ist es auch, was im gerade zitierten Schelling-Text mit "Synthesis" gemeint ist.
- ¹⁷⁵ Also innerhalb von fünf Jahren, cf. *bios Plotinou* 23, 16 sq.
- ¹⁷⁶ VI 9 3 3-14: interessant der letzte Satz; er zeigt deutlich die von der rationalistischen Plotin-Interpretation (Drews, Heinemann, Kirchner, Zeller u.a.) verkannte Priorität der Mystik gegenüber der Philosophie bei Plotin.
- ¹⁷⁷ "Poikilos" findet sich bereits weiter oben im Text (VI 9 2 24) und bezeichnet dort den Nous. Der "Stempel" ist hier also der noetische und nicht der empirische.
- ¹⁷⁸ VI 9 11 8-16; interessant der Ausdruck "hinaufgerissen" (*harpastheis*). Er dürfte sich wohl auf den von Maréchal und Verdú (cf. Anmerkung 154) bestrittenen Charakter der Plötzlichkeit (*exaiphnes*: VI 7 34 13, VI 7 36 18 sq.) des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung beziehen.

- ¹⁷⁹ Die einschränkenden Worte zeigen, daß Plotin hier die Konstruktion eines trotz der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung künstlich als persistierend gedachten Subjektes bewußt vollzieht, er also mithin die Stasis, auf die der ganze Text abzielt, explizit als mystisches Verhalten gekennzeichnet wissen will.
- ¹⁸⁰ VI 9 11 14 sq.: "und er wird in seinem ganzen Sein nirgends abgelenkt - *te autou ousia oudame apoklinon*" (ousia ist hier in der Hen-Erfahrung natürlich nur im übertragenen Sinne zu verstehen).
- ¹⁸¹ VI 9 11 15: "auch nicht zu sich selbst hingedreht - *oude peri hauton strephomenos*".
- ¹⁸² VI 9 11 22-27. Rist zitiert diese Passage als Beleg dafür, daß die Hen-Erfahrung Plotins über die bloße Schau des Schönen selbst Platons (Symp. 210 e - 211 b) hinausgeht, cf. Rist, Plotinus: The road to reality, 198. Unsere Ausführungen bestätigen diese Auffassung.
- ¹⁸³ Zur Ekstasis bei Plotin cf. auch Beierwaltes, Denken des Kinen, 140 sqq. Zur Geschichte des Begriffes *ibid.*, Anm. 40.
- ¹⁸⁴ Für letzteres spricht zwar nicht der Wortlaut, wohl aber der Zusammenhang, denn unmittelbar vorher (VI 9 11 19 sq.) hatte Plotin den Abstieg aus der nichtintentionalen Hen- in die intentionale Nous-Erfahrung beschrieben: "... wenn er aus der inneren Kammer (= der nichtintentionalen Hen-Erfahrung) wieder austritt, so begegnen sie ihm zuerst (= die intentionalen Objekte der Nous-Erfahrung), nachdem die Schau da drinnen vorbei ist ...".

¹⁸⁵ V 5 4 8-11. Es handelt sich hier um einen autochthon mystischen Text, auf den unmittelbar eine sehr trockene Abhandlung zahlenphilosophischer Probleme folgt. Nur auf letztere kann sich die Szlezáksche Einschätzung von V 5 4 als die metaphysische Entstehung aus dem Einen behandelnd beziehen, cf. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 90.

¹⁸⁶ Der Ausdruck findet sich noch einmal in V 3 17 17: "*aixasan pros auto*". Ebenso wie der Ausdruck "hinaufgerissen" (*harpastheis*) dürfte er den Charakter der Plötzlichkeit (*exaiphnes*) des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung bezeichnen. Cf. oben Anm. 154 und 178.

¹⁸⁷ V 5 4 11: "*ouk en hois (scil. dyo) to hen, alla ampho hystera*". Daß Plotin in der Fortsetzung zur Erörterung der Theorie "quantitativer" (mathematischer) und "wesenhafter" (idealer) Zahlen übergeht, stellt den mystischen Charakter dieses Satzes nicht in Frage.

¹⁸⁸ V 6 2 4-12.

¹⁸⁹ V 6 2 4-7.

¹⁹⁰ V 6 2 7-9.

¹⁹¹ V 6 2 10-12.

¹⁹² V 6 2 5 sqq.: "*estai gar ou monon noeton, alla kai nooun, proton te ouk estai dyo on*".

¹⁹³ V 6 2 7 sqq.: "*ho te nous ho to noeton echon ouk an systaie me ouses ousias katharos noetou, ho pros men ton noun noeton estai, kath' heauto de oute nooun oute noeton kyrios estai*".

¹⁹⁴ Dieser unserer Interpretation könnte der Einwand entgegen-

gengestellt werden, daß wir hier den einen Begriff des "Nous" willkürlich in zweifacher Weise, nämlich einmal als objektiven Geist (Hypostase), sodann als subjektiven Geist (Seele) begreifen, welches letztere Verständnis durch die übliche Verwendung dieses Begriffes in den Enneaden in keiner Weise abgedeckt ist. Dem ist entgegenzusetzen, daß gemäß der unserer Arbeit zugrundeliegenden Prämisse, daß Plotin die objektiv-metaphysische Seite seiner Philosophie aus der subjektiv-mystischen ableitet, der Nous ebenso wie das Hen ursprünglich ein seelischer Zustand ist, der erst sekundär zur Hypostase "hypostasiert" wird. Die Auffassung des "Nous" als "Seele" ist demnach die ursprüngliche, auch wenn sie durch die übliche Enneadenverwendung des Begriffs nicht gedeckt ist. Diese Interpretation wird im übrigen durch den sonst in den Enneaden nirgends vorkommenden Ausdruck des "rein Gedachten" (*katharos noetou*) gerechtfertigt, welcher die Stelle gleichsam als Urgestein der Ableitung der objektiv-metaphysischen Seite erweist.

¹⁹³ V 6 2 10: "*to te gar noeton hetero (scil. noeton)*".

¹⁹⁶ V 4 2 11-27.

¹⁹⁷ V 4 2 11-13.

¹⁹⁸ V 4 2 13-20.

¹⁹⁹ V 4 2 20-27.

²⁰⁰ V 4 2 11 sqq.: "*esti men oun kai autos noeton, alla kai noon, dio dyo ede. esti de kai allo, to met'auto to noeton*".

²⁰¹ Cf. hierzu auch die diesbezüglichen Ausführungen im "An-

hang".

²⁰² Demgegenüber vertritt Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, 273 sq., die absurde These, die nichtintentionale Einheitserfahrung sei eine solche völliger Bewußtlosigkeit: "... erlischt aber eben deshalb auch das Bewußtsein, die Funktion des Wissens, und es bleibt nur das Sein vor dem Denken als das letzte Resultat des ganzen gedanklichen Aufstiegs übrig." Der Grund für diese absurde Anschauung liegt in der dem gesamten Werk zugrundeliegenden Tendenz, Plotin als Vorläufer der Philosophie Eduard von Hartmanns zu erweisen. Daß Plotin den Zustand der Nichtintentionalität als Bewußtsein faßt, zeigt im übrigen bereits VI 7 34 25 sqq., wo er feststellt, daß die Seele im Zustand der Hen-Erfahrung "auch das richtige Urteilen und Erkennen hat, daß Dies es ist, wonach sie verlangte, und festzustellen vermag, daß nichts mächtiger ist als Es". Die Unbewußtheitsthese von Drews hat denn auch verschiedene Gegner gefunden, so z.B. in Arnou, *Le désir de dieu*, 301 sqq. oder Verdú, *Abstraktion und Intuition*, 115 sqq. Die Unbewußtheitsthese scheint auch von de Corte, *L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix*, 177, vertreten zu werden, wenn er schreibt: "... l'expérience mystique ne peut être qu'inconscient ...". Die Fortsetzung zeigt jedoch, daß er mit "inconscient" nur die noetische Leere, das heißt das Nichtvorhandensein der Noeta während der Hen-Erfahrung, nicht aber einen eigentlichen Unbewußtheitszustand meint. Zur Frage cf. ferner Schwyzer, H.-R.,

- "Bewußt" und "unbewußt" bei Plotin, in: Sources de Plotin, 343 - 377. Zandt Cobb, Henry van, The concept of consciousness in Plotinus, in: Transactions and proceedings of the American philological association 69 (1932) 32.
- ²⁰³ V 4 2 16: "*ouk estin hoion anaistheton*".
- ²⁰⁴ V 4 2 18 sq.: "*he katancesis autou auto*".
- ²⁰⁵ V 4 2 19: "*synaisthesis*".
- ²⁰⁶ V 4 2 19: "*en stasei aidio kai noesei*".
- ²⁰⁷ Was die herkömmliche Auslegung dieser Stelle verkennt, cf. z.B. Beierwaltes, Denken des Einen, 43 sqq., der die Stelle als allgemeine Theorie des Hen interpretiert und hier das Denken des Einen im Sinne einer "*pronousa noesis*" als noch unentfaltete Vorform der Noesis verstanden wissen will.
- ²⁰⁸ V 4 2 20: "*menontos autou en hautō*".
- ²⁰⁹ V 4 2 22: "*menontos oun autou en to oikeio ethei*".
- ²¹⁰ V 4 2 21 sq.: "*hotan ekeino malista e ho esti*".
- ²¹¹ V 4 2 23 sq.: "*epei oun ekeino menei noeton ...*".
- ²¹² V 4 2 26: "*... nous gignetai, allo hoion noeton*".
- ²¹³ Nach Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 61, hingegen aus historisch-metaphysischen Gründen. Die metaphysische Theorie der Nousentstehung sei zu verstehen als aus einer Kombination zentraler Platon-Stellen und der aristotelischen Überlieferung der ungeschriebenen Lehre Platons entstanden (loc. cit. 110 sqq.). Dementsprechend ist für ihn die unbestimmte Noesis zurückzuführen auf Platons Sonnengleichnis, eine Ablei-

tung, die ihn aber selbst nicht ganz zu überzeugen scheint, cf. loc. cit. 62, Anm. 205.

²¹⁴ Es handelt sich also nur im übertragenen Sinn um einen Zeitraum, cf. V 1 6 19-22. Zur Entstehung der Zeit cf. III 7 11. Hierzu: Beierwaltes, Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt am Main 1981³, 62 sqq., 241 sqq. Jonas, H., Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, in: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festschrift für E. Voegelin, München 1962, 295 - 319.

²¹⁵ Cf. die idealistische Nichtintentionalitätstheorie Schellings im "System des transzendentalen Idealismus", wo die unendlich sich produzierende, zentrifugale Tätigkeit, wiewohl ein unendliches Unterwegssein, doch nicht Intentionalität, sondern, da nicht Unterwegssein zu einem Objekt, reine Nichtintentionalität ist.

²¹⁶ VI 9 6 53-56.

²¹⁷ Bei Harder lautet der Satz also: "Man darf es nicht in eine Reihe stellen mit dem denkenden Subjekt, sondern eher mit dem Denkinhalt." Cf. Harder, R., Plotins Schriften, Hamburg 1956, Bd. I a, 191.

²¹⁸ VI 9 6 51: *"epei oude to syneinai dei prosaptein, hina teres to hen"*.

²¹⁹ VI 9 6 54: *"noesis de ou noei"*.

²²⁰ Zum Beispiel V 4 2 7: *"aoristos men aute (scil. noesis)"*.

²²¹ VI 7 16 10-35. Harder (und mit ihm andere) übersetzte den Schlußsatz ursprünglich so: "Urbeginn aber ist ihm Jenes, das vor seiner Erfüllung liegt; und ein zweiter, gleichsam äußerer Beginn ist der, der ihn vollmachte ...". Die

Korrektur erfolgte in der Neubearbeitung durch Beutler und Theiler, wobei beide auf V 3 11 12 u. 14 sqq. sowie auf V 1 5 17 verweisen, cf. Harder, R., Plotins Schriften, Bd. III b, 496 sq. Auch mit unserer Auffassung ist nur die korrigierte Version verträglich.

²²² VI 7 16 11: *"kai hen on autos"*.

²²³ VI 7 16 13 sq.: *"all' oupo nous en ekeino blepon, all'eblepen anoetos"*.

²²⁴ VI 7 16 18: *"ouketi kinesis en monon"*.

²²⁵ VI 7 16 18 sq.: *"kinesis diakores kai pleres"*.

²²⁶ Die "bloße Bewegung" der im Rahmen des Sekundärkreislaufes aus theoretisch-metaphysischen Gründen zusätzlich eingeführten Phase der unbestimmten Noesis ist identisch mit der "bloßen Bewegung", die uns im Rahmen der metaphysischen Theorie des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung als zweite Phase dieses Übergangs bereits begegnet ist. Plotin gewinnt also seine metaphysische Theorie des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung selbst wieder aus einer mystischen Erfahrung, nämlich der genau entgegengesetzten Erfahrung des Überganges von der Hen- zur Nous-Erfahrung. Dieser Zusammenhang ist de Corte entgangen, der vielmehr umgekehrt ausdrücklich auf der Priorität der Metaphysik gegenüber der Mystik bei Plotin beharrt.

²²⁷ VI 9 6 55 sq.: *"to de aition ou tauton to aitiato"*.

²²⁸ VI 7 16 33 sq.: *"hetera de arche hoionei exothen he plerousa en"*.

²²⁹ Bei dieser handelt es sich um einen Zentralbegriff der

sogenannten ungeschriebenen, das heißt nicht direkt in den Dialogen, sondern nur indirekt überlieferten Lehre Platons. Eine sehr schöne Erklärung ihrer Bedeutung gibt Bréhier, *La philosophie de Plotin*, 140, in seinem Kommentar zum gleich noch zu zitierenden Text V 1 5: "La dyade indéfinie est le rapport indéterminé de plus et de moins qui, par lui-même, n'est pas un nombre, mais qui est le substrat de tous les nombres. Si l'on suppose que ce rapport se fixe, il naîtra un nombre. Ce rapport sera, par exemple, le double ou rapport de deux à un, et ainsi naîtra le nombre deux. Cette fixation vient de l'action de l'Un sur la dyade indéfinie."

²³⁰ V 1 5 6-19.

²³¹ V 1 5 6-13.

²³² V 1 5 13-16.

²³³ V 1 5 16-19.

²³⁴ Die Formulierung "*hoion opsis he kat'energeian*" spielt auf die aristotelische Lehre an, nach welcher das Wahrnehmungsvermögen zunächst als unbestimmte Potenz zu denken ist, welche erst zur bestimmten Wirklichkeit aktualisiert wird, cf. z.B. de an. III 2. Siehe auch Anmerkung 243.

²³⁵ Von einer "platonischen" und einer "aristotelischen" Phasenfolge sprechen wir hierbei natürlich nur im übertragenen Sinne. Weder Platon noch Aristoteles haben eine Phasenfolge in diesem speziellen plotinischen Sinn gekannt.

²³⁶ Worauf Merlan zum ersten Mal hinwies, cf. Merlan, P., Aristotle, Met. A 6, 987 b 20-25 and Plotinus, Enn. V

4.2.8-9, in: Phronesis 9 (1964) 45 - 47. Cf. hierzu auch Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 58.

²³⁷ Met. A 6; 987 b 20 sqq.: *"hos men oun hylen to mega kai to mikron einai archas, hos d'ousian to hen"*.

²³⁸ Intelligibel ist diese Materie, weil sie Grundlage der intelligiblen und nicht der sensiblen Welt ist. Doch auch die Materie als Grundlage der sensiblen Welt ist keine grobstofflich-ausgedehnte Größe, sondern in gewisser Weise noch intelligibel: bei Aristoteles als unselbständiges Seinsprinzip, welches hylemorphistisch dem unselbständigen Seinsprinzip der Form gegenübersteht, bei Plotin als (freilich rational fast unfaßbare, nur "nichtdenkend denkbare") letzte Entfaltungsstufe des Einen, welche als aus sich selbst nicht existent der in sie "hinabgespiegeln" Form gegenübersteht und als Substrat dient.

²³⁹ Dies freilich in der Weise, daß bei ihm - abweichend vom Text der "Metaphysik" - platonischer und aristotelischer Prinzipiendualismus nicht mehr deckungsgleich sind: zwar entsprechen einander weiterhin unbestimmte Zweiheit und Stoff, doch nicht mehr das Hen, sondern der Nous ist jetzt die Form.

²⁴⁰ v 1 7 39-42.

²⁴¹ v 9 4 7-12.

²⁴² v 4 2 5-9.

²⁴³ Auch hier wieder der Rückgriff auf die aristotelische Psychologie (*aoristos men aute hosper opsis*), cf. Anmerkung 234.

²⁴⁴ Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, 54 sqq., versteht den Text im Sinne einer Gleichsetzung zweier Reihen, deren erste - Noeton/Noesis/Nous - er auf Platons Sonnengleichnis und deren zweite - Eines/Unbestimmte Zweiheit/Ideen und Zahlen - er auf des Aristoteles Bericht über Platons Prinzipienlehre zurückführt. Bei dieser Gleichsetzung handele es sich um eine "kombinierte Auslegung des Sonnengleichnisses und des aristotelischen Berichtes über Platons Prinzipien" (loc. cit. 63) mit dem Ziel einer metaphysischen Theorie der Nousentstehung. Abgesehen von dem wenig überzeugenden Versuch, die plotinische Noesis aus Platons Sonnengleichnis abzuleiten, krankt diese Interpretation offensichtlich an dem weit verbreiteten Fehler, Plotin ausschließlich als eklektischen Philosophen, nicht aber als philosophierenden Mystiker zu betrachten, der eine philosophische Theorie seiner mystischen Erfahrung zu entwickeln sucht.

²⁴⁵ Und dies zumal zu diesem frühen Zeitpunkt: der Text V 4 2 ist der siebte der chronologischen Ordnung !

²⁴⁶ Daß dieses Grundprinzip bereits von Söhngen formuliert wird, haben wir bereits erwähnt (cf. Anmerkung 130). Söhngen spricht von der "konstitutiven Bedeutung des mystischen Erlebnisses für den Aufbau der plotinischen Weltanschauung" und von der "metaphysischen Ausdeutung der mystischen Erlebnisse der *anagoge* in der plotinischen Hypostasenlehre", cf. Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, 69. Die genau entgegengesetzte Auffassung vertritt hingegen de Corte, L'expérience

mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix, 187 sqq., von dem wir uns in diesem Punkt grundsätzlich unterscheiden, obwohl wir ihm sonst hinsichtlich seines Standpunktes in der Auseinandersetzung zwischen monistischer und theistischer Plotin-Interpretation sowie hinsichtlich der Frage des metaphysischen Mechanismus des Überganges von der Nous- zur Hen-Erfahrung weitgehend gefolgt sind. Die Auffassung, die mystische Erfahrung Plotins sei bis in ihre Grundzüge hinein von seiner Metaphysik bestimmt worden, verkehrt offensichtlich den wahren Sachverhalt. Nicht die mystische Erfahrung ist es, die aus der Metaphysik, sondern vielmehr die Metaphysik ist es, die aus der mystischen Erfahrung entwickelt wird.

247 So ist die Göttin "Eirene" eine Hypostasierung des Begriffes "eirene" oder der Name "Jahwe" eine Hypostasierung, in welcher sich der an sich unnahbare Gott dem Menschen zuwendet. Auch in der platonischen Idee kann man (in einem etwas äußerlichen Verständnis) eine Hypostasierung des Allgemeinbegriffes zu einem an sich seienden Wesen sehen, cf. Nebel, Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, 5: "Das Prinzip des Platonismus liegt nun darin, aus den oben angegebenen Gründen dieses Wesen, z.B. das der Gerechtigkeit, als Seiendes zu setzen. Das ist die sogenannte Hypostasierung."

248 Cf. Söhnngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, 69: "Es ist klar, daß eine solche Folge von Erlebnissen, wie sie der plotinische Prozeß darstellt, in den »Erkenntnissen« der plotinischen Philosophie ihren

Niederschlag finden mußte. Und so gibt es denn auch keinen Punkt des skizzierten Systems, der nicht von diesen Erlebnissen bestimmt ist. Es sind die hypostasierten Realitäten eben Hypostasen, Projektionen von gewissen psychischen Gegenständlichkeiten."

²⁴⁹ Welche Lehre sich ungeachtet ihrer Befremdlichkeit später in anderer Form bei Fichte und Schelling wiederfindet.

²⁵⁰ Auch bei Aristoteles entsteht aus der Met. L, 9; 1074 b 34 gelehrten "*noeseos noesis*" seiner obersten "*ousia*" nicht etwa die Welt der Sphären oder die sublunare Welt der irdischen "*ousiai*". Der aristotelische Gott verbleibt vielmehr in der selbstreflexiven Schau seiner selbst und bewegt die als ewig existierend betrachtete Welt "*hos eromenon*".

²⁵¹ VI 8 16 12-22.

²⁵² Einen solchen doppelten Zusammenhang sehen z.B. die Neubearbeiter der deutschen Plotin-Ausgabe Beutler und Theiler, cf. Harder, R., Plotins Schriften, Bd. IV b, 387.

²⁵³ VI 7 37 1-7.

²⁵⁴ Met. L, 7; 1072 b 15 sqq.

²⁵⁵ Met. L, 9; 1074 b 33 sqq.

²⁵⁶ "*Epekeina tes ousias*" nach Platon Pol. 509 b findet sich an zahlreichen Stellen, z.B. I 3 5, I 8 6, II 4 16, III 9 9, IV 4 16, V 5 6, V 8 1, VI 8 9 etc., cf. auch Anmerkung 119.

²⁵⁷ Auch bei Platon Pol. 509 b überragte das Gute das Sein "*presbeia kai dynamei*".

²⁵⁸ VI 7 37 19-23.

²⁵⁵ VI 7 40 38-43.

²⁶⁰ Cf. die diesbezüglichen Ausführungen im Abschnitt über den "Primärkreislauf".

²⁶¹ VI 7 39 1-4.

²⁶² Wobei er den Abstand in der Selbsterfassung des Nous im Anschluß an Platon Soph. 254 e als Andersheit (*heterotes*) faßt.

²⁶³ VI 7 39 18-21.

²⁶⁴ Der Ausdruck geht zurück auf Platon Soph. 249 a.

²⁶⁵ VI 8 16 29-35.

²⁶⁶ Vor allem Met. Z, 4 - 12.

²⁶⁷ Cf. den Abschnitt über "Das Eine". Weshalb hier dennoch von einer Entstehung des Hen die Rede ist, liegt außerhalb unserer Betrachtung und kann deshalb hier nicht weiter erörtert werden. Es sei nur soviel gesagt, daß die Rede von der Entstehung des Hen mit dem Thema der Schrift VI 8 "*Peri tou hekousiou kai thelematos tou henos*" in Zusammenhang steht, welches der freie Wille des Hen ist.

²⁶⁸ Cf. die "Zusammenfassung" des zweiten Hauptteils unserer Arbeit.

Literatur

- Armstrong, A. H., Plotinus, in: Armstrong, A. H. (Hrsg.),
The Cambridge history of later Greek and early
medieval philosophy, Cambridge 1967, 195 - 267.
- Ders., The background of the doctrine »That the intelligi-
bles are not outside the intellect«, in: Sources
de Plotin, 393 - 413.
- Ders., Tradition, reason and experience in the thought of
Plotinus, in: Plotino e il Neoplatonismo in
oriente e in occidente, 171 - 194.
- Ders., Plotinus and India, in: Class. Quart. 30 (1936)
22 - 28.
- Arnou, René, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,
Paris 1920.
- Ders., Praxis et Theoria. Etude de détail sur le vocabulaire
et la pensée des Ennéades de Plotin, Paris 1921.
- Ders., La séparation par simple altérité dans la "Trinité"
plotinienne, in: Gregorianum 11 (1930) 181 - 193.
- Beierwaltes, Werner, Denken des Einen. Studien zur neuplato-
nischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte,
Frankfurt am Main 1985.
- Ders., Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Frankfurt am Main
1981³.

- Beierwaltes, Werner, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung (1961) 335 - 362.
- Ders., Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: Beierwaltes/Balthasar/Haas, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 9 - 36.
- Bréhier, Emile, La philosophie de Plotin, Paris 1982³.
- Ders., Mysticisme et doctrine chez Plotin, in: Etudes de philosophie antique (1955) 225 - 231.
- Bucke, R., Kosmisches Bewußtsein, Celle 1925.
- Burque, Maurice, Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation, in: Revue de l'université d'Ottawa (1940) 141 - 174.
- Charrue, Jean-Michel, Plotin. Lecteur de Platon, Paris 1978.
- Corte, Marcel de, L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix, in: La vie Carmélitaine, Paris 1935, 164 - 215.
- Ders., Technique et fondement de la purification plotinienne, in: Revue d'histoire de la philosophie (1931) 42 - 74.
- Ders., La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle, in: Revue de philosophie (1932) 323 - 367.
- Dodds, E. R., Tradition und persönliche Leistung in der Philosophie Plotins, in: Zintzen, C. (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977, 58 - 74.

- Dörrie, H., Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus in: *Sources de Plotin*, 193 - 223.
- Drews, Arthur, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.
- Eborowicz, W., *La contemplation selon Plotin*, Turin 1958.
- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Hamburg 1979.
- Gandillac, Maurice de, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952.
- Hadot, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1963.
- Ders., *Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Sources de Plotin*, 107 - 141.
- Ders., *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, in: *Journal de psychologie normale et pathologique* 77 (1980) 243 - 266.
- Harder, Rudolf, *Plotins Schriften*, Hamburg 1956 - 1960.
- Heinemann, F., *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921.
- Henry, Paul, *Plotin et l'occident*, Louvain 1934.
- Huber, Gerhard, *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955.
- Huxley, Aldous, *Die Pforten der Wahrnehmung*, München 1975⁶.
- Inge, W. R., *The philosophy of Plotinus*, London 1929³.
- Jonas, H., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festschrift für E. Voegelin*, München 1962, 295 - 319.
- Jones, R. M., *The ideas as thoughts of God*, in: *Class. philol.* 21 (1926) 317 - 326.

- Keyser, E. de, La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin, Louvain 1955.
- Kirchner, K. H., Die Philosophie des Plotin, Aalen 1978² (Neudruck der Ausgabe Halle 1854).
- Krämer, H. J., Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964.
- Kristeller, P. O., Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin, Tübingen 1929.
- Lloyd, A. C., Non-discursive thought - an enigma of Greek philosophy, in: Proc. of the Arist. society 70 (1969/70), 261 - 274.
- Lossky, V., La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 28 (1939) 204 - 221.
- Maréchal, J., Etudes sur la psychologie des mystiques, Paris 1937.
- Merlan, P., From Platonism to Neoplatonism, Haag 1953.
- Ders., Aristotle, Met. A 6, 987 b 20-25 and Plotinus, Enn. V 4.2.8-9, in: Phronesis 9 (1964) 45 - 47.
- Nebel, G., Plotins Kategorien der intelligiblen Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee, Tübingen 1929.
- Otto, R., West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung, München 1971³.
- Porphyrios, Bios Plotinou, in: Harder, R., Plotins Schriften, Hamburg 1956 - 1960, Bd. V c.
- Rich, A. N. M., The Platonic ideas as the thoughts of God, in: Mnemosyne 7 (1954) 123 - 133.
- Rist, J. M., Plotinus: The road to reality, Cambridge 1967.

- Rist, J. M., The problem of "otherness" in the Enneads, in:
Le Néoplatonisme (Colloque international du
centre national de la recherche scientifique,
Royaumont 1969), 1971, 77 - 87.
- Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus,
Hamburg 1957.
- Schlette, H. R., Indisches bei Plotin, in: Einsicht und
Glaube. Festschrift für G. Söhngen, Freiburg
1962.
- Schwyzler, H.-R., "Bewußt" und "unbewußt" bei Plotin, in:
Sources de Plotin, 343 - 377.
- Söhngen, O., Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschau-
ung, Leipzig 1923.
- Schönberger, Rolf, Secundum rationem esse, in: Oikeiosis.
Festschrift für Robert Spaemann, Weinheim 1987,
251 - 272.
- Sources: Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité
classique, tome V, Vandoeuvres-Genève 1960.
- Stace, W. T., Mysticism and philosophy, Philadelphia/New
York 1960.
- Szabó, A., Indische Elemente im plotinischen Neoplatonismus,
in: Scholastik 13 (1938) 87 - 96.
- Szlezák, Th. A., Platon und Aristoteles in der Nuslehre
Plotins, Basel/Stuttgart 1979.
- Theiler, W., Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin
1934.
- Trouillard, Jean, La purification plotinienne, Paris 1955.
- Ders., La procession plotinienne, Paris 1955.

- Trouillard, Jean, La présence de Dieu selon Plotin, in:
Revue de métaphysique et de morale 59 (1954).
- Ders., Valeur critique de la mystique plotinienne, in:
Revue philosophique de Louvain 59 (1961).
- Ders., The logic of attribution in Plotinus, in:
International Philosophical Quarterly 1 (1961).
- Ders., La médiation du verbe selon Plotin, in: Revue
philosophique 146 (1956).
- Verdú, A., Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit
in Yoga und Zen, München 1965.
- Vogel, C. J. de, A la recherche des étapes précises entre
Platon et le Néoplatonisme, in: Mnemosyne 7
(1954) 111 - 122.
- Volkman-Schluck, K.-H., Plotin als Interpret der Ontologie
Platos, Frankfurt am Main 1966.
- Zaehner, R.C., Mystik, religiös und profan, Stuttgart 1960.
- Zandt Cobb, Henry van, The concept of consciousness in
Plotinus, in: Transactions and proceedings of the
American philological association 69 (1932).
- Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschicht-
lichen Entwicklung, Leipzig 1903⁴.

Stellenregister

Enn.	chron.	Seite
I 2 1 1-6	19	70
I 2 2 14	19	70
I 2 3 12-22	19	71
I 2 6 3-7	19	72/73
I 2 7 14-19	19	74/75
I 2 7 20-23	19	75
I 2 7 23-28	19	73
I 3 6 8	20	70
I 3 6 14	20	70
I 3 6 18	20	70
I 3 6 19	20	70
I 6 7 12-19	1	98
I 6 9 43	1	Anm. 97
II 9 9 6-11	33	69
III 2 3 1-4	47	Anm. 57
III 7 11 21 sq.	45	60
III 8 11 33-38	30	Anm. 120
IV 4 25 2 sq.	28	63
IV 8 4 11	6	62
IV 8 6 8-12	6	53
V 1 5 6-19	10	168/169
V 1 6 19-22	10	Anm. 214
V 1 7 1-6	10	55

Enn.	chron.	Seite
V 1 7 39-42	10	172
V 2 1 3-11	11	54
V 3 5 43-47	49	Anm. 132
V 3 10 14-18	49	87
V 3 14 8-13	49	50
V 4 2 5-9	7	174
V 4 2 11-27	7	150/151
V 5 4 8-11	32	139
V 5 6 17-20	32	90
V 5 6 35 sq.	32	50
V 5 7 31-35	32	106
V 6 2 4-12	24	145
V 8 4 4-10	31	82/83
V 8 4 15-19	31	Anm. 93
V 8 6 1-9	31	Anm. 61
V 8 10 1-4	31	Anm. 85
V 8 10 4-15	31	76/77
V 8 10 22-31	31	79, 99/100
V 8 10 31-36	31	80/81
V 9 1 3-22	5	68
V 9 4 7-12	5	173
VI 3 16 27	44	70
VI 5 6 1-4	23	85
VI 7 16 10-35	38	161/162
VI 7 22 5 sqq.	38	100
VI 7 22 8 sqq.	38	101

Enn.	chron.	Seite
VI 7 22 10-14	38	101/102
VI 7 31 8-11	38	113
VI 7 32 24-28	38	103
VI 7 34 1-4	38	102
VI 7 34 25 sqq.	38	Anm. 202
VI 7 35 1-3	38	Anm. 113
VI 7 35 5-16	38	87/88
VI 7 35 16-19	38	89
VI 7 36 7 sqq.	38	Anm. 40
VI 7 36 13-21	38	104/105
VI 7 36 21-23	38	Anm. 125
VI 7 37 1-7	38	186
VI 7 37 19-23	38	187
VI 7 39 1-4	38	188
VI 7 39 18-21	38	189
VI 7 40 38-43	38	187
VI 7 41 9-14	38	95
VI 8 15 1	39	112
VI 8 16 12 sqq.	39	112
VI 8 16 12-22	39	183/184
VI 8 16 29-35	39	190
VI 9 3 3-14	9	128/129
VI 9 3 41-46	9	49/50
VI 9 3 49 sqq.	9	Anm. 39
VI 9 4 1 sq.	9	Anm. 150
VI 9 6 53-56	9	159

Enn.	chron.	Seite
VI 9 8 33-35	9	96
VI 9 9 40-47	9	99
VI 9 10 13-20	9	92/93
VI 9 11 5-8	9	94
VI 9 11 8-16	9	131
VI 9 11 16-22	9	91, Anm. 184
VI 9 11 22-27	9	134

Lebenslauf

Ich wurde am 31. Januar 1958 als Sohn von Dr. jur. Max Sommer und seiner Frau Edith Sommer, geb. Reich, in München geboren. Am 9. September 1964 trat ich in die Volksschule I in Ottobrunn bei München ein. Am 12. September 1968 erfolgte der Obertritt in das Albert-Einstein-Gymnasium in München. Aufgrund einer beruflichen Versetzung meines Vaters nach Regensburg verließ ich am 18. Dezember 1969 diese Schule und wechselte am 12. Januar 1970 in das Albrecht-Altdorfer-Gymnasium in Regensburg. Im Mai 1977 legte ich an dieser Schule mein Abitur ab. Am 1. Mai 1978 folgte dann die Aufnahme des Studiums der Kath. Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, wo ich auch das Vordiplom im gleichen Fach ablegte (Juni/Juli 1980). Zwei Semester später wechselte ich schließlich das Studienfach und begann mit dem Studium der Philosophie. Im Januar 1988 folgte schließlich die Magisterprüfung in den Fächern Philosophie (Hauptfach), Judaistik (Nebenfach) und Kath. Theologie (Nebenfach).

